بسم الله الرحمن الرحیم

جزوه تدریس حلقه ثالثه استاد جواد سلیمیان

مدرس مرکز تخصصی فقه و اصول النفیسه اصفهان

سال تحصیلی۱۳۹۹-۱۳۹۸

به همت طلبه‌های ورودی ۱۳۹۷

منبع رسمی جزوه کانال ایتا @alnafiseh3

صفحه (۲۵۴ تا ۳۶۰) درس(۶۸ تا ۸۲) جزء اول و درس(۱ تا ۱۴) جزءثانی

درس۶۸ مسولیت مکلف در قبال مقدمات قبل از رسیدن زمان واجب(ص۲۵۴)

مسولیت مکلف در قبال هر مقدمه‌ای قبل از فرارسیدن زمان واجب با شروع فعلیت وجوب آغاز می‌شود لذا اگر وجوب زودتر از زمان واجب رسید مکلف نسبت به تهیه مقدمات واجب مسولیت دارد وگرنه هیچ مسولیتی گردن او نیست. نتیجه: وضوء قبل از زمان نماز واجب نیست هر چند بدانیم که بعد از زمان رسیدن واجب دست رسی به طهور یا آب نداریم بر عکس به محض آنکه استطاعت حاصل شد ولو هنوز زمان مناسک حج نرسیده مکلف مستطیع نسبت به تهیه مقدمات حج مسؤل است. لکن این تفسیر در مورد مقدمات مفوته صدق نمی‌کند و می‌بایست برای این نوع مقدمات تفسیر دیگری ارائه داد. سه تفسیر در این زمینه وجود دارد.

تفسیر اول: انکار وجوب مشروط رأساً (اصلاً واجب مشروط نداریم) تمام وجوبها به محض اینکه مکلف به سن تکلیف می‌رسد قبل از تحقق شروط واجب همگی به فعلیت می‌رسند و به دنبال این فعلیت وجوب محرکیت مولوی به سوی انجام مقدمات قبل از زمان واجب محقق می‌شود و پس از این محرکیت مسؤلیت می‌آید.

تفسیر دوم: امکان وجوب مشروط و سپس تقسیم واجب مشروط به دو واجب منجز و معلق (زمان وجوب زودتر از زمان واجب باشد). **نتیجه:** هر جا در شرع دلیلی داشتیم که لازم است یکی از مقدمات زودتر آورده شود مثل غسل روزه دار که جنب است متوجه می‌شویم که وجوبش معلق بوده است.

تفسیرسوم: نوع قدرتی که در وجوب لحاظ شده‌است زیرا قدرت دو نوع است:۱-قدرت عقلی۲-قدرت شرعی.

قدرت عقلی: یعنی قدرتی که در ملاک حکم توسط شارع دخالت داده نشده بود ولی عقل بر وجود آن حکم می‌داد و در نتیجه مکلف بر اساس این قدرت عقلی اگر مقدمات مفوته را ترک کند و به تبع آن نتواند واجب را به نحو صحیح شرعی امتثال کند از نظر عقل خودش به دست خود را تعجیز کرده است و این امری قبیح است زیرا باعث فوت شدن ملاک و مصلحت تکلیف خواهد شد و در نظر عقل همان معصیت است. **قدرت شرعی:** قدرتی که توسط شارع در ملاک حکم دخالت داده می‌شود لذا اگر مکلف آن مقدمه مفوته را ترک کند در این صورت ملاک وجوب به فعلیت نمی‌رسد پس وجوب و تکلیفی هم به فعلیت نمی‌رسد و می‌تواند آن را

ترک کند. **نتیجه:** در هر حالی که با دلیل ثابت شود مکلف نسبت به آن مقدمه مسؤلیت داشته متوجه می‌شویم که قدرت عقلیه بوده و در ملاک دخالتی نداشته و اگر دلیل آمد که مکلف مسؤلیت ندارد متوجه می‌شویم که قدرت، قدرت شرعیه دخیل در ملاک است. از این راه می‌توانیم مقدمات مفوته را توجیح کرد.

نظر شهید: انصاف این است که به صرف دلیل واجب نمی‌توانیم نوع قدرت را مشخص کنیم زیرا هر دلیل واجبی (حدیث و آیه) دارای دو مدلول است مدلول مطابقی و مدلول التزامی. مدلول مطابقی که همان وجب است و قبلاً بحث کردیم که وجوب حتماً مشروط به قدرت است پس ادله واجب نسبت به واجب اطلاق ندارد مشروط است همهٔ آنها؟؟؟ اما مدلول التزامی دلیل واجب ملاک است هر دلیل واجبی حتماً یک ملاک است و ما قبلاً ثابت کردیم که مدلول التزامی در ملاک هم تابع مدلول مطابقی است مدلول التزامی هم مشروط به قدرت است.(نظر شهید تفسیر دوم است).

درس ۶۹بررسی امکان لحاظ کردن قید علم به حکم در موضوع همان (ص۲۵۷)

بررسی امکان لحاظ کردن قید علم به حکم در موضوع همان حکم: مشهور قائل هستد که امکان ندارد زیرا ستلزم دور است. **بیان دور:**خود حکم متوقف است بر موضوعش و اگر در موضوع علم به حکم لحاظ شده باشد موضوع هم متوقف می شود بر خود حکم نتیجه آنکه حکم متوقف است بر خودش و این همان دور است. **جواب دور:** چنین دوری لازم نمی‌آید زیرا علم به حکم متوقف بر ثبوت خود حکم نیست. **نظر شهید:** هنگامی که علم به حکم در موضوع همان حکم لحاظ شود دو حالت دارد. **یک:** حکم مقطوع و معلوم در تشکیل موضوع دخالت دارد. **دو:** حکم مقطوع و معلوم در تشکیل موضوع دخالت ندارد. در حالت اول حق با مشهور است و دور حاصل شده هیچ راه فراری ندارد. اما در حالت دوم دوری لازم نمی‌آید زیرا آن حکم ما دخالتی در تحقق موضوع ندارد پس مستقلاً می‌تواند محقق شود و به دنبالش حکمش محقق خواهد شد لکن در حالت دوم مشکل دیگری پدید می‌آید که آن مشکل باعث محال بودن می‌شود.

اشکال اول: اگر حکم مقطوع (معلوم) دخالتی در تحقق موضوع نداشته باشد یعنی متوقف بر ثبوت خود حکم نیست یعنی صرف قطع به آن حکم (علم به آن حکم) کفایت می‌کند در تحقق حکم و لزومی ندارد همان زمانی که ما علم قطع به حکم داریم همان زمان در عالم واقع حکمی وجود داشته باشد و این امر محال است. **توضیح محال بودن تفکیک علم از معلوم یا قطع از مقطوع:** زیرا یکی از ذاتیات قطع کاشفیت و طبق این ادعا کاشفیت علم و قطع از بین می‌رود (ذاتی شی از آن جدا می‌شود که محال است امکان ندارد شخص مکلف قطع به یک حکم داشته باشد ولی لزومی در تحقق آن حکم نداشته باشد.

اشکال دوم: در مرحله جعل حکم دوری لازم نمی‌آید ولی در مرحله وصول تکلیف به مکلف دور پیش می‌آید. **توضیح دور:** زیرا علم مکلف به تکلیف متوقف است بر علم او به تحقق موضوع تکلیف حال اگر در همان موضوع قید علم به تکلیف لحاظ شود نتیجه می‌شود علمِ به علمِ به تکلیف، علمِ به علمِ به تکلیف همان علم به تکلیف است و لذا دور پدید می‌آید. در هر دو حالت به این نتیجه رسیدیم که نمی‌توان علم به حکم را در موضوع همان حکم لحاظ کرد لکن حق بر این است که تکلیف متشکل است از دو عنصر ۱-

جعل ۲- مجعول و تمام این استحاله‌ها بنابر فرضی است که تکلیف را از جنبه مجعولش بررسی کنیم ولی اگر هر دو عنصر و هـر دو جنبه تکلیف لحاظ شود می‌توان علم به حکم را در موضوع همان حکم لحاظ کرد.

نقد و بررسی نظر محقق نائینی: محقق نائینی قائل به استحاله و دور شده‌اند و لذا با دو مشـکل روبـه رو شـده‌انـد. **مشـکل اول:** چگونه شارع می‌تواند حکم شرعی را به مکلف عالم اختصاص دهد در حالی که دیدیم تقیید به علم محال بود. **مشکل دوم:** اگر تقیید به علم محال باشد اطلاق نسبت به علم نیز محال است زیرا رابطه بین اطلاق و تقیید عدم و ملکه بود یعنی اطلاق نسبت به تقید علم در جای ممکن است که تقیید امکان داشته باشد و دیدیم که امکان نداشت پس باید گفت که جعل شرعی تکالیف نه مقید اسـت نـه مطلق و نتیجه مهمل است پس چرا در بعضی تکالیف شارع نسبت به علم مطلق عمل کرده و در برخی دیگر مقید عمل کرده چگونـه این اهمال از بین رفته است.**راه حل محقق نائینی برای این دو مشکل:** ایشان برای حل این در اشکال نظریه جدیدی مطرح کرده‌انـد به نام نظریه متمم جعل (نظریه جعل دوم). **توضیح این نظریه:** در هر موردی که تکلیف شرعی مقیّد به علـم بـود مـا بایـد دو جعـل فرض کنیم که در جعل اول صرف جعل حکم آمده بدون لحاظ قید علم، و در جعل دوم بیان شده است که جعل اول مقیـد بـه علـم است. تکلیف شرعی اول مخصوص عالمین به آن تکلیف است و یا اینکه در جعل دوم مطلق آمده یعنی بیان شده است که جعل اول از حیث جهل و علم مساوی است و مطلق است و با این توضیح دیگر دوری حاصل نمی شود به این نظریه نتیجه اطلاق و تقیید نیـز می‌گوید زیرا هر چند خود تقیید و اطلاق محال بوده‌اند ولی نتیجه نهایی مثل همان اطلاق و تقیید است.

اشکال شهید بر این نظریه: اولاً: با توضیحی که ما دادیم نیازی به فرض جعل دوم نیست و در همان جعل اول هم می‌توانیم تقیید اطلاق داشته باشیم. **ثانیاً:** اگر منظور محقق نائینی این است که حکم فعلی در جعل دوم مقیید است به فعلیـت مجعـول در جعـل اول این خود غیر معقول است زیرا نتیجه آن این است که به فعلیت رسیدن مجعول در جعل دوم مشروط است به علم به فعلیت مجعـول به جعل اول و قبلاً گفتیم جعل اول یک جعل مهمل است و سوال ما اینک این است که مجعول به جعل اولـی کـه مهمـل اسـت آیـا مشروط به علم به فعلیت می باشد یا خیر؟ اگر مشروط باشد باز دور پیش می‌آید و اگر مشروط نباشد خـلاف فـرض محقـق نـائینی است زیرا مشروط نبودن مساوی است با مقیید نبودن، مقیید نبودن مساوی با مطلق بودن، یعنی جعل اولی مطلق اسـت در حـالی کـه فرض محقق این بود که مهمل است.

ثمرات بحث: ثمره اول: بنابر مبنای شهید تقیید و اطلاق در همان جعل اول وجود دارد بنابراین می‌توان هر جا شک کردیم که آیا این تکلیف مختص به عالم است یا شامل جاهل هم می‌شود، می‌توانیم با اصاله اطلاق اختصاص به عالم را رد کـنیم و آن تکلیـف را مشترک بین عالم و جاهل بدانیم ولی طبق نظر محقق نائینی این امکان وجود ندارد. **ثمره دوم:** بنابر مبنای محقق نائینی ما نمی‌تـوانیم به اطلاق ادله شرعی تمسک کنیم و لذا اتمام ادله شرعی در نظر ما مهمل خواهند بود ولی طبق نظر شهید به راحتی می‌تـوان تقییـد و اطلاق را ثابت کرد. **ثمره سوم:** طبق نظر شهید که رابطه اطلاق تقیید در عالم ثبوت تناقض بود و در عالم اثبات عدم و ملکه به راحتی

با عدم تقیید می‌تون به اطلاق رسید ولی طبق نظر محقق نائینی که در هر دو عالم رابطه عدم و ملکه بود نمی‌توان چنین استنباطی کرد.

نکته: اگر رابطه بین اطلاق و تقیید تناقض باشد یا تضاد لا ثالث در این صورت برای اینکه بتوانیم به اطلاق دلیل برسیم با یک اشکال روبه رو می‌شویم آن اشکال این است که اطلاق هر دلیل کاشف است از اطلاق مدلولش پس اطلاق مدلول بالضروره معلوم می‌شود ولی شک اصلی ما در اطلاق داشتن یا تقیید ملاک حکم است آیا ملاک حکم (مصلحت و مفسده)مقیید به علم است یا نیست و این شک را نمی‌توان به صرف اطلاق دلیل هر مدلول بر طرف کرد زیرا اطلاق حکم زمانی می‌تواند اطلاق ملاک را ثابت کند که برای مولا و جاعل امکان تقیید وجود داشته باشد در حالی که در فرض ما اطلاق محال است. اطلاق دلیل مفادش فقط حکم است و کاشف از ملاک حکم نیست.

بررسی امکان لحاظ کردن قید علم به حکم در موضوع ضد آن حکم: مثلاً فرض کنید که علم به تحریم یک موضوع شرط وجوب موضوع دیگری باشد این فرض هم محال است زیرا شخصی که علم و قطع به یک حکم دارد چه مصیب باشد و چه خاطی باشد چنین شخصی به هر حال اجتماع دو حکم متضاد را ممکن نمی‌داند و لذا نمی‌تواند از تحریم مثلاً به وجوب برسد و آنچه که در نظر و ذهن مکلف امکان تصدیق نداشته باشد جعلش از طرف مولا قبیح و محال است در واقع این فرض ما مثل این است که انسان قاطعی را ملزم به حکمی مخالف قطعش کنی.

بررسی امکان لحاظ کردن قید علم به حکم در موضوع مثل آن حکم: اما فرض لحاظ قید علم به حکم در موضوع مثل آن حکم این هم محال است زیرا اجتماع مثلین می‌شود یعنی در موضوع مثلاً ما علم به حکم وجوبی را به عنوان شرط حکم به وجوب لحاظ کنیم یعنی دو وجوب بر روی یک شیء می‌شود اجتماع مثلین. **پاسخ عده‌ای:** اجتماع مثلین محال نیست بلکه از باب تأکید

می‌تواندصحیح باشد. مثلاً یک نفر دو وجوب اکرام برایش ثابت می‌شود یک بار به خاطر اینکه عادل است یک بار به خاطر آنکه فقیه است و این دو وجوب همدیگر را تأکید می‌کنند. **پاسخ شهید:** تأکید حکم در جای است که آن دو شیء مماثل در عرض هم باشند مثل عادل فقیه بودن دو عنون در عرض هم هستند لکن محل بحث ما در رابطه طولی بین موضوع و حکم یعنی دومی متأخر از اولی است همزمان نیستند جعل حکم دوم متوقف بر اصول قطع به علم اول است و در چنین رابطه طولی اجتماع مثلین محال خواهد بود. بنابراین نه ضد نه مثل هم قبول نکردیم.

درس۷۰واجب توصلی و تعبدی(ص۲۶۲)

واجب توصّلی: غرض مولا قائم به اتیان مکلف در انجام فعل هر گونه که اتفاق بیفتد.(نیاز به قصد قربت ندارد صرف انجام دادن آن فعل با هر نیّتی که باشد باعث ادای تکلیف می‌شود). مثل طهارت لباس که به هرصورتی که انجام گیرد لباس طاهر می‌شود.

واجب تعبّدی: غرض مولا قائم به این باشد که مکلف فعل را به قصد امتثال امر انجام دهد. (نیاز به قصد قربت دارد و به خودی خود باعث سقوط تکلیف نمی‌شود). مثل وجوب روزه که باید شخص روزه دار نیّت داشته باشد وگرنه اگر صبح تا شب از خوردن و آشامیدن پرهیز کند ولی نیّت و قصد انجام روزه را نداشته باشد روزه او قبول نیست.

تحلیل تفاوت اساسی بین واجب تعبدی و واجبات توصلی: آیا تفاوت بین این دو به عالم جعل حکم برمی‌گردد یا به عالم ملاک؟ اگر به عالم جعل حکم و وجوب برگردد در تفاوت بین توصلی و تعبدی باید گفت در واجب تعبدی قید قصد امتثال امر در موضوعش لحاظ شده ولی در واجب توصلی خیر ولی اگر تفاوت اینها به عالم ملاکات باز گردد معنایش این است که در واجبات تعبدی حاصل شدن ملاک و مصلحت مشروط به انضمام قصد امتثال می‌باشد ولی در توصلی چنین شرطی لحاظ نشده و حصول ملاک به مجرد اتیان فعل است با هر قصد و نیتی که باشد. منشأ نزاع بین علماء در واجب توصلی و واجب تعبدی خلاصه می‌شود در استحاله یا عدم استحاله لحاظ قصد امتثال امر در متعلق امر. دلیل قائلین به استحاله: سه دلیل برای این استحاله بیان کرده اند.

برهان اول: قصد امتثال امر نسبت به خود امر باید متأخر باشد حال اگر قید متعلق امر لحاظ شود یعنی مقدم بر امر است زیرا داخل در متعلق امری شده است که معروض(موضوع) امراست و هر معروضی مقدم بر عارض(امر) خویش است و این تقدم و تأخر در یک شیء محال است. جواب شهید: خیر تعبیر شما منتهی به دور نمی‌شود زیرا ما باید بین قصد امتثال خارجی و قصد امتثالی که در ذهن مولاست تفکیک قائل شویم آن قصد امتثال متأخر از امر خارجی است قصد امتثال لحاظ شده در ذهن مولا می‌تواند مقدم بر امر شود محال هم نیست در حقیقت با نگاه دقیق‌تر باید بین متعلق امر با موضوع امر که یک امر خارجی است تفاوت قائل شد به فعلیت رسیدن وجوب تابع وجود یافتن خارجی موضوع است در حالی که متعلق امر غیر موضوع خارجی است یک امر ذهنی است و همهٔ قیود آن مفروض الحصول است قبل از آنکه خود آن امر هم محقق شود هم حاصل می‌شود.

برهان دوم: قصد امتثال امر عبارت است از محرکیت امر یک امر مولوی مکلف را به سوی متعلق خود تحریک می‌کند حال اگر همین قصد امتثال در متعلق امر داخل شود و لحاظ شود یعنی یک امر ما را تحریک می‌کند به سوی محرکیتش و این امر محال است به عبارت دیگر قصد امتثال امر متوقف است بر اتیان متعلق امر حال اگر خود این قصد در متعلق امر داخل شود یعنی امر مولا به ذات آن فعل تعلق نگرفته و مکلف نمی‌تواند به ذات آن فعل قصد امتثال کند یا می‌تواند قصد امتثال امر به یک فعل متوقف است بر اینکه آن فعل مصداقی باشد از متعلق آن امر حال اگر دو فعل قید قصد امتثال را در ضمن خود داشته باشد باید دوباره متوقف باشد بر انضمام قصد امتثال و این دور است و محال. جواب شهید: طبق تحلیلی که شما فرمودید باید گفت قصد امتثال داخل در متعلق امر شده است پس امر را باید به دو امر ضمنی منحل کرد و هر کدام یک نوع محرکیت مخصوص خود دارد مثلاً صَلِّ منحل می‌شود به دو امر۱– امر به ذات فعل۲– امر به قصد امتثال امر اول. پس امر دوم محرکیتش به سوی خودش، نسبت به سوی امتثال امر اول است و متعلق امر در واقع یک چیز است همان ذات فعل نماز نه دو چیز.

برهان سوم: اگر بخواهیم قصد امتثال در متعلق امر را لحاظ کنیم پس خود «امر» قیدی می‌شود از قیود واجب و چون این قید از قیودغیر اختیاری است گفتیم باید قید وجوب باشد و این معنایش این است که ما امر را در خود امر لحاظ کرده‌ایم قید خودش قرار

داده‌ایم و یک شیء نمی‌تواند قید خودش باشد محال است. جواب شهید: ملاکی که قبلاً دادیم و گفتیم که هر قید غیر اختیاری را باید قید وجوب بگیریم بخاطر آن بود که در غیر این صورت باید بگوییم امر نسبت به مقید محرکیت دارد پس نسبت به قیود هم در حالی که این قیود غیر اختیاری هستند باید محرکیت داشته باشد واین قبیح است پس ناگزیر بودیم اصل وجود داشتن امر و محرکیت آن را بعد از فرض وجود پیدا کردن آن قید غیر اختیاری در نظر بگیریم لکن حالا که به این مشکل برخورده‌ایم می‌گویم وجود قید قصد امتثال یک قید مفروض الوجود است و امر فقط بر روی ذات مقید رفته است و نسبت به آن محرکیت دارد نه قیودی که فرض گرفته-ایم الان هم محقق است بنابر این ملاک در مورد قیودی است که به واسطه عملیات جعل و مجعول مضمون الوجود (ضمانت شده) و در محل بحث ما این قید غیر اختیاری ضمانت شده‌است پس دیگر نیازی به اینکه قید وجوب بگیریم نیست.

ثمره: اگر مرجع قید قصد امثال امرعالم حکم وجعل باشد ما می‌توانیم هنگام شک در تعبدی یا توصلی بودن به اطلاق تمسک کنیم و نتیجه بگیریم که واجب توصلی است اما اگر این قید مربوط به عالم ملاک باشد بنابر مبنای استحاله تقیید امکان ندارد لذا امکان اطلاق هم وجود ندارد و ما نمی‌توانیم توصلی بودن یک واجب را به صرف اطلاق دلیلش ثابت کنیم. ثمره دوم: هنگام شک در تعبدی یا توصلی بودن یک واجب و عدم وجود دلیل لفظی چه اصل عملی جاری است؟ اگر قصد امتثال را بتوانیم در واجب لحاظ کنیم شک ما برمی‌گرد به دوران بین اقل و اکثر (اقل: واجب بدون قصد امتثال. اکثر: واجب باضافه قصد امتثال) در این صورت اصاله البرائه نسبت به قید زائد جاری می‌شود. اما اگر نتوانیم قصد امتثال را در موضوع لحاظ کنیم مجرای قاعدهٔ اشتغال خواهد بود زیرا ما اشتغال یقینی به یک واجب شرعی داریم حال نمی‌دانیم بدون قصد امتثال هم از عهدهٔ آن خارج می‌شویم یا نه عقل می‌گوید اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد پس تنها راه این است که آن واجب را به قصد امتثال بیاوریم.

درس۷۱وجب تخییری (ص۲۶۷)

تخییر دو نوع است یا تخییر عقلی است یا تخییر شرعی. **تخییر شرعی:** شرعی در جای است که بدل‌های واجب خودشان در لسان دلیل ذکر شده‌اند. مثل خصال کفاره (بنده آزاد کردن – شصت روز روزه گرفتن- شصت فقیر اطعام کردن). **تخییر عقلی:** بدلها در لسان دلیل نیامده بلکه بر اساس تحلیل عقلی به آن می‌رسیم. مثل مصادیق نمازهای یومیه (اول وقت خواندن یا لحظه آخر خواندن).
سوال: حقیقت و ماهیت واجب تخییری چیست؟ سه تفسیر برای این ماهیت ذکر می‌کنیم.

تفسیر اول: در تخییر عقلی آنچه که واجب است قدر جامع بین بدلها است. مثلاً مفهوم نماز ظهر، ولی در واجب تخییری شرعی تک تک بدلها واجب مشروط هستند هر یک مشروط به ترک بدل دیگر. مثال در خصال کفاره روزه تک تک عتق، اطعام، صیام واجب مشروط به ترک بدل دیگر. **اشکال:** طبق این تفسیر در واجب تخییری شرعی باید تعدد عقاب و ثواب داشته باشیم در حالی که چنین نیست.

تفسیر دوم: تخییر شرعی و عقلی هر دو به یک معنا هستند و هر دو به قدر جامع برمی‌گردند. مثلاً در خصال کفاره قدر جامع می‌شود کفاره و دیگر اشکال بالا وارد نمی‌شود. **برهان این تفسیر:** وجوب تخییری از طرف مولی دارای ملاک واحدی است و در

فلسفه خوانده‌ایم که «الواحد لا یصدر إلا من الواحد» پس باید قدر جامع واحدِ جامعی را فرض کرد که علت تحصیل ملاک واحد باشد.

تفسیر سوم: در واجب تخییری شرعی وجوب ابتدا به قدر جامع بین بدلها تعلق می گیرد ولی پس از آن به حصه‌ها سرایت می‌کند و هر کدام از حصه‌ها مشروط می‌شود به ترک دیگران لکن برای آنکه مشکل بالا پیش نیاید (تعدد عقاب و ثواب) روح اطاعت و معصیت حاکم بر تمام حصه‌ها بر می‌گردد به یک نقطه واحد محوری که همان قدر جامع است و ثواب و عقاب هم بر اساس همان نقطه محوری واحد لحاظ می‌شود. **اشکال:** جعل حکم وجوب یک فعل تحت اختیار و ارادهٔ مولا و شارع است و وقتی که شما آن را متعلق به قدر جامع فرض می‌کنید فقط در همان محدوده باقی می‌ماند و دیگر معقول نیست که خود به خود به غیر جامع سرایت کند مگر آنکه ادعا کنیم خود شارع پس از آنکه وجوب را بر قدر جامع جعل نمود دوباره طی یک جعل دومی بر افراد هم جداگانه جعل کنیم لکن اشکالش این است که این جعل دوم لغو است زیرا غرض مولا از واجب تخییری به همان جعل اول حاصل شده بود نیازی به جعل دوباره نداشت. **پاسخ شهید:** این اشکال شما اگر در مرحله جعل حکم باشد صحیح است ولی ما می‌توانیم تفسیر سوم را در مرحله شوق و اراده قبول کنیم زیرا بین شوق به یک شیء و شوق به افراد و مصادیق آن شیء ملازمه وجود دارد و لغویتی هم حاصل نمی‌شود چون هنوز به مرحله جعل نرسیده است. هر چند این اشکال سوم وارد نبود ولی واقع قضیه این است که ما دلیلی برای دفاع از تفسیر سوم نداریم صرفاً یک تحلیل بود که انجام دادیم پس تفسیر دوم مطلوب است.

ثمرات: ثمرات این بحث در هنگام شک بین تخییری بودن و تعیینی بودن آشکار می‌شود اگر ما تفسیر دوم را قبول کنیم هنگام شک بین تخییری بودن و تعیینی بودن می‌بایست نسبت به تعیینی بودن اصاله البرائه جاری کنیم و بنابر این اصل را بر تخییری بودن قرار می‌دهیم. **ثمره دوم:** اگر ما قائل به تفسیر دوم شویم واجب تخییری ما یک واجب مطلق خواهد بود بنا بر تفاسیر دیگر یک واجب مشروط می‌شود بنابر این هنگام شک در اینکه واجب ما تخییری است یا تعیینی در حقیقت شک می‌کنیم که واجب ما مشروط است یا مطلق که اصل مطلق بودن است.

درس۷۲وجوب غیری(ص۲۷۰)

تعریف واجب غیری: «ما وجب لواجب آخر» در واجب غیری مسئولیت مکلف نسبت به مقدمات واجب به خاطر خود آن مقدمات نیست بلکه به خاطر واجب شدن متعلق آن وجوب است چون نماز واجب است وضوء واجب می‌شود. این وجوب مقدمات و مسئولیت مکلف از نگاه عقل کاملاً اثبات شده است ولی نزاع ما بر سر این است که علاوه بر عقل شرع هم آنها را واجب می-کند؟وجوب شرعی هم دارد؟ مشهوربین اصولین قائل هستند که بین وجوب یک شیء و وجوب مقدمه او هم عقلاً و شرعاً ملازمه وجود دارد ولی بین این دو وجوب تفاوت هست وجوب مقدمات از نوع وجوب تبعی است. معنای وجوب تبعی مقدمات چیست؟ دو معنا برای آن ذکر شده: **یک:** وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه است. **دو:** هم وجوب مقدمه و هم ذی المقدمه هر دو معلول یک ملاک واحد هستند که آن ملاک قوامش به ذی المقدمه است و موجب واجب شدن ذی المقده شده و به دنبال آن موجب

واجب شدن مقدمات می‌شود و به دنبال این مسئله علماء واجب را به دو قسم کرده‌اند: واجب نفسی «واجب النفسه لا به غیره»، واجب غیری «ما وجب به غیره». همه واجبات شرعی متوقف بر مصالح و ملاکاتی هستند و به خاطر آن ملاکات واجب شده‌اند پس باید گفت که همگی واجب غیری هستند. در پاسخ می‌گویم تعریف صحیح «ما وجب لواجب آخر» واجب غیری و آن ملاکات خود دیگر واجب نیستند. **اشکال:** چه طور امکان دارد ملاک واجب خود واجب نباشد؟ **پاسخ:** این امکان وجود دارد زیرا قبلاً در ترم یک گفتیم که هر حکمی در عالم جعل سه مرحله دارد و در مرحلهٔ اعتبار مرحلهٔ سوم بود و گفتیم غایت واجب ملاک و مصلحت در عالم ملاک و اراده دارای درجه قوی‌تری نسبت به عالم جعل است و مولا حُب شدیدی به آن امر واجب دارد ولکن مولا به خاطر تحصیل بر عباد در مرحلهٔ جعل طبق مرحله ملاک رفتار نمی‌کند و به جای آنکه مکلف را نسبت به آن ملاک و مراد اصلیش مسؤل کند حق الطاعه خود را بر روی مقدمات مراد اصلیش می‌آورد پس ملاک در مرحله ابتدایی واجب بود و در مرحله سوم که جعل و اعتبار وجب از روی آن برداشته شد بر روی مقدمات رفت.

خصائص وجوب غیری: **۱**–عدم صلاحیت وجوب غیری برای تحریک مولوی به نحو مستقل و جدای از وجوب نفسی. **۲**–وجوب غیری در قبال امتثالش ثواب مستقلی جدای از ثواب اصل واجب ندارد. **۳**–مخالفت با وجوب غیری به خودی خود و مستقلاً استحقاق عقاب ندارد. **۴**–وجوب غیری همیشه توصلی است نه تعبدی زیرا مقدمهٔ واجب از آن جهت که سبب تحقق واجب می‌شود مراد مولا است پس تمام قیودش باید با توجه به همین نکته لحاظ شود پس قصد تقرب یک قید اضافه است و تأثیری در تحقق واجب ندارد لذا مورد توجه مولاهم نیست مگر آنکه دلیل خواص و جداگانه آن را بیان کند.

مقدمات غیر واجب: **نکته اول:** همان طور که مقدمه واجب بود مقدمه مستحب هم است با همان دلایل و توجیحات. **نکته دوم:** مقدمه حرام دو صورت دارد: ۱– مقدمه حرامی که در عالم خارج علت تامه حرام است و لذا از حرام قابل تفکیک نیست چنین مقدمه‌ای قطعاً حرمت غیری دارد. مثلاً انداختن ورقه قرآن در آتش به قصد اهانت. ۲– مقدمه حرام همیشه منتهی به حرام نیست و قابل انفکاک از حرام است. مثل فروختن انگور که همیشه موجب تهییه شراب نمی‌شود پس این حرمت غیری ندارد. **نکته سوم:** در مورد مقدمه مکروه هم مانند مقدمه حرام است دو نوع مقدمه داریم:۱– کراهت غیری ندارد. مقدمه مکروهی که در عالم خارج علت تامه برای مکروه نیست. مثل چای داغ برای شوهر بردن (خوردم و نوشیدن غذای داغ مکروه است).۲–کراهت غیری دارد. مقدمه مکروهی که در عالم خارج علت تامه برای مکروه است. مثل خرید خانه در طبقه دوم که موجب رفتن از پله می‌شود (بالا و پایین رفتن از پله مکروه است).

درس۷۳ ثمرات فقهی وجوب غیری(ص۲۷۴)

ثمره اول: مشهور می‌گویند: اثبات وجوب غیری شرعی. **نقد شهید:** این ثمره صحیح نیست زیرا حکم شرعی فقهی حکمی است که قابلیت تحریک مولوی داشته باشد مخالفتش موجب استحقاق عقاب شود موافقتش موجب استحقاق ثواب شود ولی ما گفتیم که وجوب غیری چنین آثاری ندارد. **ثمره دوم:** اگر واجبی علت تامه باشد برای یک حرام و فرض کنیم واجب اهم باشد مثلاً

حفظ جان پیامبر واجب است علت تامه باشد برای قتل همسر و فرزند در این صورت دو احتمال وجود دارد **احتمال اول**: ما ملازمه بین وجوب شرعی یک شیء و وجوب مقدمه‌اش را نپذیریم و آن را قبول نکنیم در این صورت بین ترک آن حرام و فعل آن واجب تزاحم پیش می‌آید و اهم را تقدم می‌کنیم. **احتمال دوم:** ملازمه بین وجوب شرعی یک شی و وجوب مقدمه‌اش را قبول کنیم در این صورت تعارض پیش می‌آید زیرا حرمت اقتضاء می‌کند که مقدمه حرام، حرام شود و از قضاء مقدمه حرام خود واجب بوده پس هم حرام و هم واجب باعث تعارض می‌شود، امر و نهی هر دو باهم وجود دارد. در این جا بستگی به مبنا در تعارض داردکه یا ۱– تعارض و تساقط است یا ۲– تعارض و تخییر. **ثمره سوم:** اگر انجام یک واجب متوقف است بر یک مقدمه حرام. مثلاً انقاذ غریق متوقف بر غصب است در این صورت دو احتمال وجود دارد: **احتمال اول:** اگر مکلف غصب کند و بعد انقاذ غریق کند، حرامی مرتکب نشده زیرا حرمت غصب با وجوب مقدمه با هم تزاحم می‌کنند و اهم که وجوب واجب باشد غالب است و حرمت غصب ساقط می‌شود مشکلی پیش نمی‌آید. **احتمال دوم:** اگر مکلف قصد انقاذ بکند ولی انقاذ نکند دو حالت دارد یا ما قائل به عدم ملازمه هستیم قطعاً این شخص مرتکب حرام شده است. یا قائل به ملازمه باشیم که دو حالت دارد یا وجوب غیری فقط اختصاص پیدا می‌کند به مقدمه موصله در این صورت مرتکب حرام شده چون نجات ندارد. یا وجوب غیری عام است هم شامل مقدمه موصله هم غیر موصله می‌شود در این صورت وجوب غیری جلوی حرمت را می‌گیرد و آن شخص مرتکب حرام نشده است.

اقسام مقدمه: مقدمه داخلیه: همان اجزای واجب می‌شود. مانند رکوع. **مقدمه خارجیه:** خارج از واجب می‌باشد. مانند وضوء. مقدمات خارجی قطعاً محل نزاع ما هستند.**سوال:** آیا بحث وجوب غیری شامل مقدمات داخلیه هم می‌شوند یا نه؟

دلیل قائلین به شمولیت: (محل نزاع ما شامل می‌شوند) زیرا ملاک وجوب غیری در اجزاء واجب موجود است پس آنها هم مشمول محل نزاع قرار می‌گیرند مقصود از ملاک رابطهٔ توقفیه است توقف واجب بر اجزاء.

دلیل مخالفین به شمولیت: (محل نزاع ما شامل نمی‌شوند) زیرا محل نزاع ما فقط شامل مقدمه خارجیه است زیرا اولاً مقتضی وجوب غیری برای مقدمات داخلیه وجود ندارد عدم مقتضی (توضیح مقتضی): توقف یک شیء بر دیگری و مقدمیت آن مستلزم مغایرت داشتن مقدمه و ذی المقدمه است در حالی که در فرض ما اجزاء واجب مغایرتی با خود واجب ندارد پس مقتضی موجود نیست. ثانیاً به فرض مقتضی موجود باشد و بگوید که اجزاء دو حیثیت دارند یکی حیثیت مستقل دو حیثیت وابسته و حیثیت مستقل آنها با خود واجب مغایرت دارد ولی مانع وجود دارد به این صورت که اجزاء واجب قبلاً وجوب نفسی ضمنی داشتن و همین مانع از آمدن وجوب غیری می‌شود به عبارت دیگر اجتماع مثلین می‌شود که محال است. **اشکال:** اجتماع مثلین همیشه محال نیست اجتماع مثلینی که منتهی به تأکید شود جایز است و نشانه وحدت مطلوب است. **جواب:** تأکید در فرض ما محال است زیرا رابطه بین وجوب غیری و وجوب نفسی یک رابطه طولی است و تأکید در جای معنا دارد که رابطه عرضی باشد. **توضیح طولی بودن:** زیرا وجوب غیری معلول وجوب نفسی است پس رابطه آنها علت و معلول است و رابطهٔ علّی معلولی یک نوع رابطه طولی است. **نتیجه:** محل نزاع ما فقط شامل مقدمات خارجیه است نه داخلیه.

اقسام دیگر مقدمه: ۱- مقدمه واجب. ۲- مقدمه وجوب. محل بحث ما فقط مقدمه واجب است و نمی‌توان مقدمه وجوب را نیز شامل شود زیرا تا شیء واجب نشده باشد وجود غیری مقدماتش معنا ندارد.

اقسام دیگر مقدمه: **۱-مقدمه شرعی:** مقدمه‌ای که شارع آن را لحاظ کرده است: مثل وضوء برای نماز. **۲- مقدمه عقلی:** مقدمه‌ای که در آن تکوین ذات واجب متوقف بر آن است: مثل سبب‌ها برای مسبب‌ها. **۳- مقدمه عملی:** که تحصیل علم به واجب متوقف بر آن است: مثلاً در علم اجمالی به حرام برای اینکه علم به ترک حرام پیدا کنیم باید از همهٔ آن اجتناب کنیم یا علم اجمالی به واجب برای اینکه علم پیدا کنیم به واجب باید همهٔ آنها را انجام دهیم. مقدمه علمیه که قطعاً از بحث ما خارج است زیرا همان طور که گفتیم نفس واجب متوقف بر آن نیست و تنها تحصیل علم به واجب متوقف بر آن بود. مقدمه عقلیه قطعاً محل بحث ما وارد است زیرا همگان قبول دارند که بین واجب و مقدمات عقلی‌اش ملازمه عقلی بر قرار است و هیچ مخالفی در این زمینه وجود ندارد(حکم عقل استثناء بردار نیست). اما محل اصلی نزاع ما مقدمات شرعی است. منکرین وجوب غیری مثل محقق نائینی، دلیلشان این است که مقدمات شرعی مثل جزئی برای واجب می‌باشد. وضوء مثل جزئی از اجزای نماز است تمام اجزای نماز یک وجوب نفسی ضمنی دارند و به همین دلیل نمی‌توانند وجوب غیری هم داشته باشند. مثل استدلال در مقدمه داخلی. **اشکال:** اینکه شما مقدمه شرعی را مثل جزء فرض می‌کنید درست است لکن شارع این مقدمه را به عنوان قید واجب لحاظ کرده است و هر قیدی مُقَیّد خویش را (یعنی واجب را) تحصیل می‌کند. (حصه بندی) یعنی به واقع آن جعل شرعی (حکم شرعی) بر روی فعل وجب + تَقَیُدش به آن قید رفته است. **قاعده:** در هر تقیدی قید خارج است و تقید داخل است بنابر این خود این قید (وضوء) دارای وجوب نفسی نیست و می‌تواند وجوب غیری پیدا کند پس آنچه است نماز مقید است ولی وضوء واجب نفسی نیست. **جواب:** اصل تقید از قید انتزاع شده است و امکان ندارد که وجوب بر روی تقید برود ولی بر روی خود قید نرود. **اشکال:** قید اگر چه در حصول و تحقق تقید دخالت دارد ولی قید با تقید عینیت ندارد بلکه از دو مقوله‌اند. تقید یک معنا حرفی است و خود دارای وجودی متغایر با اطرافش (قید) می‌باشد. ولی قید یک مفهوم اسمی است پس می‌تواند این دو را از هم تفکیک کرد. به نحوی که امر وجوب فقط بر روی تقید برود نه بر روی قید. **نتیجه:** ثابت کردیم قول محقق نائینی باطل است و مقدمه‌ی شرعی هم می‌تواند دارای وجوب غیری شود.

درس۷۴ نظر نهایی شهید پیرامون ملازمه بین واجب و وجوب مقدماتش (ص۲۷۸)

شهید در دو مرحله و در دو مقام بحث را طرح می‌کنند: ۱- در مقام جعل وایجاب ۲- در مرحله‌ی شوق اراده. در مرحله جعل و ایجاب شهید منکر وجوب غیری مقدمه هستند ولی در مرحله شوق و اراده قائل به ملازمه بین شوق به مقدماتش می‌باشند. **دلیل:** علت اینکه در مرحله جعل مقدمات وجوب غیری ندارد این است که ما هیچ دلیلی بر آن نداریم زیرا اگر منظور از ملازمه بین واجب و مقدمه‌اش سرایت خود به خودی وجوب از واجب نفسی به مقدمات باشد غیر معقول است چون جعل وجوب از طرف شارع یک فعل اختیاری و دارای حدود مشخصی است و سرایت خود به خودی دربارهٔ آن اصلاً معنا ندارد اما اگر منظور جعل وجوب برای مقدمات به صورت اختیاری و تحت نظر شارع باشد خب این یک جعل جدید خواهد بود و هر جعل جدیدی نیاز به مُصَحِح جعل

دارد. مصحح جعل چیست؟ به دو نحو امکان دارد: **صورت اول:** ابراز ملاک واجب توسط خود شارع در لسان ادله شرعی که ما می-دانیم چنین جعلی تنها برای واجب نفسی صورت گرفته است نه مقدماتش. **صورت دوم:** تحدید و مشخص کردن مرکز حق‌الطاعه به غرض ادانه و پاداش که این هم در مورد واجب غیری منتفی است زیرا قبلاً گفتیم وجوب غیری هیچ پاداشت یا عقاب مستقلی ندارد. **نتیجه:** جعل وجوب مولوی جدید برای مقدمه بدون این مصحح جعل ممکن نیست.

توضیح دلیل شهید در وجوب ملازمه در مرحله شوق و اراده: حُب به شیء و حُب به مقدماتش تلازم عقلی وجوب دارد البته ما برای اثبات این ملازمه تنها می‌توانیم شما را وجدانتان ارجاع دهیم و گرنه دلیل مستقلی برای آن نداریم زیرا فقط در صورت وجود این ملازمه است که ما می‌توانیم محبوبیت تمام واجبات نفسی را ثابت کنیم زیرا تمام واجبات نفسی مقدمات ملاکشان می‌باشند و چون شارع به خود ملاک و مصلحت شوق دارد پس حتماً به مقدماتش هم شوق خواهد داشت.

حدود واجب غیری: به هر حال چه ما وجوب غیری را در مرحله جعل بپذیریم چه در مرحله شوق و اراده سوالی که مطرح است این است که متعلق این وجوب غیری چیست؟ دو احتمال وجود دارد: **احتمال اول:** حصه موصله از مقدمه (مصداقی از مقدمه که حتماً به ذی المقدمه می‌رسد). **احتمال دوم:** ماهیت و طبیعت مقدمه قطع نظر از اینکه موصله باشد یا نباشد (تمام انواع و مصادیق مقدمه) منشأ نزاع در این مسئله بر می‌گردد به اینکه باید معین کنیم اصلاً ملاک و غرض از واجب غیری چیست دو احتمال است: **۱-** غرض از واجب غیری قابلیت و تمکّن نسبت به تحصیل واجب نفسی است طبق این احتمال مرحوم آخوند خراسانی متعلق وجوب غیری را طبیعت و ماهیت مقدمه می‌داند چه موصله باشد چه نباشد زیرا هر نوع مقدمه‌ای به ما این قابلیت و قدرت را عطاء می‌کند. **۲-** غرض حصول و ایجاد خارجی واجب نفسی است طبق همین احتمال مرحوم محمد حسین غروی اصفهانی معروف به صاحب فصول معتقد هستند که متعلق وجوب غیری فقط مقدمه موصوله است.

برهان آخوند خراسانی: (برهان خلف) اگر که متعلق وجوب غیری فقط حصه موصله باشد لازم می‌آید (واجب نفسی) به عنوان قید در تعلق وجوب غیری لحاظ شود در این صورت چون هر قیدی مقدمه مقید است باید بگویم واجب نفسی مقدمه واجب غیری است و این محال است.

برهان صاحب فصول: (برهان خلف) طبق قول اول اگر غرض شما از تمکن و قابلیت تمکن نفسی باشد (خود این تمکن مقصود اصلی مولا است) در این صورت باید بگویم خود مقدمه اصاله پیدا کرده و تبدیل به یک واجب نفسی شده است، چنین طلبی با مقدمه بودن منافات دارد علاوه بر اینکه اصاله چنین غرضی فقط با مقدمهٔ موصله بودن سازگار است زیرا این مقدمه موصله است که همیشه به ذی المقدمه وصل می‌شود و می‌تواند ما را به مقصود اصلی برساند و اگر منظور شما از تمکن غیری باشد هر غرض غیری باید به یک غرض نفسی برگردد سوال این است آن غرض نفسی چیست اگر غرض نفسی حصول واجب باشد که مطلوب ما حاصل است و فقط مقدمه موصوله خواهد بود اما اگر غرض نفسی ما مقدمه دیگری باشد باز همین سوال را تکرار می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید و تا وقتی که به خود واجب اصلی نرسیم این دور باطل ادامه دارد.

نظر شهید: قول صاحب فصول می‌پذیرد که مقدمه موصوله است. البته اشکال آخوند پا برجا است و برای حل آن باید فکری کرد به طور خلاصه می‌گویم که متعلق وجوب غیری باید مقدماتی باشد که هر وقت موجود شدند بلافاصله بعد از آن واجب هم موجود شود که مشکل دور پیش نیاید.

دو اشکال: ۱- قبلاً گفتیم از خصوصیات واجب غیری عدم ترتب ثواب امتثالش به طور مستقل بود لکن در برخی از روایات آمده است که برای برخی مقدمات جداگانه و مستقلی لحاظ می‌شود. ۲- قبلاً گفتیم که واجب غیری توصلی است و امتثالش نیازمند قصد قربت نیست در حالی که می‌دانیم طهارات ثلاث همگی نیازمند قصد قربت هستند. **پاسخ اشکال اول:** مقصود سخن قبلی ما این بود که امتثال واجب غیری از آن جهت که امتثال واجب غیری است ثواب ندارد لکن از آن جهت که شروعی است برای امتثال واجب نفسی می‌تواند دارای ثواب باشد.(مستقلاً مقدمه حساب شود ثواب ندارد، شروع برای واجب باشد پس ثواب دارد). **پاسخ اشکال دوم:** منظور از توصلی بودن واجب غیری این بود که ما دخول هر شیء زائد و خارجی از دایره مقدمیت را نفی کردیم حال اگر یک واجب نفسی مثل حج متوقف بود بر صِرف ذات مقدمه (صِرف طی مسافت) در این صورت اصلاً قصد قربت منتفی است ولی اگر واجب نفسی ما متوقف بر مرکبی از ذات فعل بعلاوه قصد قربت بود در این صورت قصد قربت هم جزئی از مقدمه می‌شود و باید آورده شود و شی زائدی نیست. **اشکال به این پاسخ:** معنای قصد تقرب یعنی محرکیت مولوی برای ایجاد فعل ولی ما گفتیم که امر غیبی صلاحیت تحریک مولوی ندارد. **پاسخ:** محرکیت مولوی در اصل به سمت همان وجوب نفسی ذی‌المقدمه است و اگر به مقدمه سرایت می‌کند به خاطر این است که راه توصل و رسیدن به ذی المقدمه از طریق آن است علاوه بر آن که ما گفتیم که واجب غیری خود به تنهای محرکیت ندارد ولی اگر دلیل جداگانه‌ای قطع نظر از مقدمه بودنش داشته باشیم از طریق همان دلیل می‌توان مقدمیتش را توجیح کرد مثلاً طهارت ثلاث خود دارای یک امر مستقل هستند که می‌توان از طریق همان‌ها محرکیت شان را توجیح کرد.

درس۷۵ دلالات اوامر اضطراری و اوامر ظاهری بر اجزاء (ص۲۸۲)

مشهور: در اوامر اضطراری (نماز اول وقت شکسته مسافر) مجزی هستند. ولی در اوامر ظاهری (مرجع تقلیدحکم خود را برای نماز تغییردهد) مجزی نیست. طبق یک اصل لفظی به نام اصاله اطلاق در مورد هر واجبی می‌توان گفت که هیچ امتثالی غیر از امتثال مأموربه مجزی نیست زیرا اگر غیر از مأموربه مجزی باشدمعنایش این است که غیر واجب مسقط واجب می‌شود و این معنایش این است که عدم انجام آن غیر واجب به عنوان یک قید برای آن واجب لحاظ شده است زیرا وجود این غیر واجب اگر مسقط باشد دیگر نوبت به وجوب آن واجب نمی‌رسد لکن این تقیید مذکور با همان اصاله الطلاق منتفی است. نتیجه نهایی: اصل در هر واجبی عدم اجزاء با غیر خود است. لکن ادعا شده که اتیان مأموربه به امر اضطراری یا امر ظاهری عقلاً ملازمه دارد با اجزای اتیان به مأموربه امر واقعی و احتیاط. دلیل عقلی اجزاء: فرض کنید که واجب اصلی ما نماز با قیام بود متعذل (معذور) شد لذا نماز با جلوس واجب می‌شود حال این امر به نماز با جلوس یک امر اضطراری است. دو صورت دارد. صورت اول: مُقَیَد باشد به استمرار عذر در تمام طول وقت. صورت دوم: به صرف عدم قدرت در اول وقت ثابت شود ولو در وسط وقت بر طرف شود. مثلاً اگر مریض نمازش

را اول وقت نشسته خواند بعد عذرش بر طرف شود وسط وقت اعاده بر او واجب نیست. چرا؟ چون فرض ما این بود که نمازی که با جلوس خوانده مصداق واجب بوده و واجب بوده و آن را امتثال کرده ولی با دقت باید گفت درست است که این شخص واجب اضطراری را آورده آیا این واجب اضطراری واجب تعیینی بوده یا تخییری؟ در پاسخ علماء فرموده‌اند که تخییری است نه تعیینی زیرا پر واضح است که این شخص می‌توانست صبر کند عذرش بر طرف شود حال که وجوبش تخییری شد مکلف بین دو تا گزینه عِدل (بدل) مخییر است. گزینه اول صلاه اضطراری و گزینه دوم صلاه اختیاری. اگر این دو گزینه باشند مطلوب ما ثابت است اجزاء ثابت می‌باشد. اما احتمال دومی هم هست گزینه‌ها عبارت باشند از ۱- مجموع صلاه ۲- صلاه اختیاری که در این صورت می‌شود تخییر بین اقل و اکثر. نظر شهید: نظر دو باطل است زیرا اصلاً تخییر بین اقل واکثر محال است.

<u>بررسی صورت اول اوامر اضطراری:</u> اگر مقید باشد به استمرار عذر در تمام طول وقت، دو وجه دارد: وجه اول: مکلف مریض ما در اول وقت نمازش را بخواند سپس عذرش بر طرف شود در این صورت آنچه را که مکلف آورده مصداق مأموربه اضطراری نیست پس مجزی هم نیست. وجه دوم: در جزئی از وقت نمازش را می‌خواند و عذرش هم تا آخر وقت می‌ماند در این صورت قطعاً اعاده که منتفی است لکن در مورد قضاء می‌توان سوال کرد پاسخ می‌دهیم قضاء واجب نیست زیرا که امر اضطراری می‌تواند آن مصلحت و ملاکی را که در امر اختیاری بود محقق کند و گرنه محال بود شارع حکیم به آن امر کند پس قضاء هم ندارد. اشکال: که می‌توان فرض کرد آن وظیفه اضطراری وافی به تمام مصلحت و ملاک واجب اصلی نیست بلکه انجام واجب اضطراری تنها می‌تواند آن قسمتی از مصلحت واجب اصلی را جبران کند که مربوط به زمان واجب است ولی مصلحت مربوط به فعل واجب اصلی باید جداگانه در خارج وقت هنگامی که عذر تمام شد جبران شود. نتیجه: عقلاً ملازمه‌ای وجود ندارد پس در این حالت فقیه باید به سراغ ظاهر دلیل امر اضطراری رود و استنباط نماید که آیا ظاهر دلیل امر اضطراری دلالت می‌کند بر جبران تمام مصلحت و ملاک یا تنها قسمتی از آن. مثلاً اگر شارع نسبت به بحث قضاء کردن سکوت کرد نشان می‌دهد که همان امر اضطراری جبران ملاک را کرده یا مثلاً اگر شارع دلیل دیگری آورد مبنی بر جبران ملاک می‌توان حکم به اجزاء داد. به عنوان مثال در مورد تیمم دلیل داریم، حدیث می‌گوید: «التیمم احد الطهورین» ملاک تیمم در عرض وضوء است یا حدیث دیگری می‌گوید: «التیمم یکفیک عشر سنین» تیمم تا ده سال هم شما را کفایت می‌کند.

درس۷۶دلالت امر اضطراری بر اجزا(ص۲۸۴)

یک حجت شرعی منتهی می‌شود به یک واجب بر غیر مصداق واقعیش مثلاً حجت می‌گوید نماز جمعه واجب است در حالی که نماز ظهر واجب بوده است یا حجت می‌گوید لباس پاک است در حالی که نجس بوده است آیا بین امتثال چنین حجت ظاهری و اجزاء از امر واقعی ملازمه‌ای است و ما نیاز به یک دلیل خاص داریم. علماء دو دسته هستند: برخی قائل به ملازمه هستند و برخی قائل نیستند.

دلایل قائلین وجود ملازمه و اجزاء: دلیل اول بر اجزا: زیرا آن امر ظاهری حتی در صورت مخالفت با واقع کاشف است از اینکه یک مصلحت و ملاک در امتثالش وجود دارد که می‌تواند جبران آن مثلحت واقعی از دست رفته را بنماید. **اشکال:** هر چند اوامر ظاهری دارای یک ملاک هستند ولی ملاکشان ناقص است و نمی‌تواند جبران تمام مصلحت واقعی کند.

دلیل دوم بر اجزا: (برهان خلف) اگر فرض نکنیم که در جعل امر ظاهری مصلحتی وجود دارد که جبران مافات می‌کند پس باید جعل چنین امر ظاهری قبیح باشد زیرا جعل آن باعث القاء مکلف در مفسده می‌شود پس نتیجه می‌گریم باید دارای مصلحت تام و کامل باشد و با وجود چنین مصلحتی قطعاً مجزی است و نیاز به اعاده و قضاء ندارد.

اشکال: اولاً بیان شما بنابر مبنای سببیت در احکام ظاهری است در حالی که ما قبلاً توضیح دادیم احکام ظاهری طریقی هستند یعنی اینکه مصلحت و ملاکشان در متعلق آنها نیست بلکه ناشی از همان ملاکات احکام واقعی است و باز ما محذور مشکل تفویت مصلحت و القاء در مفسده را حل کردیم زیرا مولا مصلحت مهم‌تری را لحاظ کرده بود و بیان شما نزدیک به قول تصویب است که قبلاً بیان شد باطل است. **ثانیاً** بر فرض هم که بپذیریم آن مصلحت واقعی فوت شده حتماً باید جبران شود لکن می‌گویم که این مصلحت تنها به اندازه‌ای که فوت شده‌است باید جبران شود و اصل ملاک و مصلحت توسط مکلف آورده شده و قبلاً ما گفتیم که طبق مصلحت سلوکیه صرف سلوک و پیروی مکلف از آن حجت ظاهری خود می‌تواند تمام نقایص را جبران کند. **ردیه این اشکال:** ادله حجیت احکام ظاهری مثلاً ادلۀ حجیت قاعده طهارت نسبت به ادله احکام واقعی یک نوع حکومت دارد یعنی موضوع احکام واقعی را توسعه می‌داد مثلاً شرط طهارت برای نماز هم شامل طهارت واقعی می‌شود و هم شامل طهارت ظاهری و این خود نشانه اجزاء است.

پاسخ شهید صدر: بله از این طریق می‌توان اجزاء را ثابت کرد ولی آنچه که شما مدعی آن بودید نیست. توضیح مدعا: اجزاء از طریق ملازمه عقلی اثابت می‌شود در حالی که این بیان از طریق حکومت آن اجزاء را درست کرد و حکومت یک اصل لفظی است نه عقلی و بدین صورت اجزاء ثابت نمی‌شود. پس ما اجزاء در اوامر ظاهری را نمی‌توانیم اثبات کنیم.

درس۱۷۷امتناع اجتماع امر و نهی(ص۲۷۸)

رابطه بین احکام تکلیفی تضاد است و طبق قاعده که می‌گوید اجتماع ضدین محال است باید بگویم که اجتماع امر و نهی بر یک فعل به محال است حال این تضاد بین امر ونهی به دو لحاظ قابل بررسی است. **اول** به لحاظ عالم ملاک و مبادی چون مبادی امر مصلحت و مبادی نهی مفسده است و محبوبیت و مقبولیت با هم جمع نمی‌شود. **دوم** به لحاظ عالم امتثال است که در اینجا مکلف عاجز امتثال هر دو امر و نهی در یک فعل واحد(نماز بخوان و نماز نخوان)می‌باشد. **نتیجه** آنکه در تمام مواردی که ظاهراً امر و نهی با هم جمع شده‌اندما باید به دنبال اختلافاتی بگردیم که مانع اجتماع حقیقی آنها شود حتماً نکته‌ای وجود دارد.

بررسی اختلافات: یک: اختلافات به واسطه اطلاق و تقید مثال: صَلِّ و لاتُصَلِ فی الحمام. **راه حل:** در صّل که امر است امر به طبیعت و ماهیت صلاه خورده به این معنا که آنچه که مأموربه است ایجاد طبیعت و ماهیت صلاه است که می‌تواند توسط هر حصه و مصداقی در خارج ایجاد شود پس مکلف بین این حصه‌ها مخییر است اما در مورد نهی در این جا نهی به ماهیت صلاه نخورد بلکه به یک حصه خاص از صلاه یعنی صلاه در حمام خورده در این صورت دیگر اشکال تضاد در عالم امتثال پدید نمی‌آید چون مکلف می‌تواند هم صَلِّ را امتثال کند و هم لاتصل فی الحمام (مکلف برود و در خانه نماز بخواند) اما در تضاد در عالم مبادی ادعا شده- است که در این عالم هم تضاد نیست زیرا همان گونه که بیان شد حرمت به مصداق خاص خورد و وجب روی قدرجامع حصه‌ها پس موضع حرمت و وجوب یکی نیست. **توضیح اشکال:** آنچه که شما در توجیه عدم تضاد بیان کردید مبنی است بر اینکه در عالم ملاک ما در تخییر عقلی وجوبات مشروط بر حصه‌های واجب تخییری را نپذیریم یعنی بگویم در تخییر وجوب فقط روی قدرجامع رفته به حصه‌ها سرایت نمی‌کند و لذا حصه‌های ما مشروط نیستند ولی نظریه وجوبات مشروط (نظریه استبطان) این پاسخ و تحلیل شما نمی‌تواند تنافی بین امر و نهی را برطرف کند.

نظریه مرحوم میرزای نائینی: در مورد حل مشکل اجتماع امر و نهی هنگامی که اختلافشان به واسطه اطلاق و تقیید باشد (صل و لاتصل) زمانی که امر به مطلق صلاه تعلق گرفته و نهی فقط روی حصه خارجی از صلاه آمده امر به مطلق یعنی واجب ما از لحاظ حصه‌هایش مطلق است و معنا این اطلاق این است که شارع به مکلف ترخیص و اجازه داده است که در مقام تطبیق قدرجامع صلاتی در مقام امتثال به هر کدام از این حصه‌ها که اراده کند امتثال صورت گیرد اطلاق در ترخیص دارد این اطلاق در ترخیص یعنی ترخیصات شارع به تعداد حصه‌ها متعدد می‌شود حال نهی یکی از این حصه‌ها را از این اطلاق ترخیصی خارج می‌کند لحاظ این دو با هم تنافی پیدا می‌کند حصه صلاه فی الحمام هم مرخص است اجازه دارد و هم منهی عنه است در نتیجه تنافی بین ذات نهی از حصه خاص و امر به مطلق ماهیت و قدرجامع نیست بلکه تنافی فقط بین نهی از حصه خاص با ترخیص در آن حصه خاص است پس اجتماع حقیقی بین امر و نهی نیست مشکل از جای دیگر است.

تفاوت بین نظریه میرزا و استبطان: بنا بر نظر میرزا بین وجوب مطلق و نهی کراهت از آن حصه خاص اصلاً تنافی وجود ندارد چون بین ترخیص و کراهت تنافی نیست اما بنابر نظر استبطان چه نهی کراهتی باشد چه نهی تحریمی بلاخره یک حصه هم متعلق امر واقع شده و هم نهی و این در با هم منافات دارد.

اشکال شهید بر نظریه میرزای نائینی: اطلاق در امر بر خلاف فرمایش شما نه معنایش ترخیص است و نه ملازمه به آن است اما اینکه اطلاق ترخیص نیست چون اطلاق یعنی عدم لحاظ هر گونه قیدی به همراه طبیعت ماهیت نماز در مرحله جعل حکم و این با معنای ترخیص کاملاً متفاوت است و اینکه اطلاق حتی مستلزم ترخیص هم نیست زیرا این عدم لحاظ قید مستلزم عدم مانع از طرف امر مولا است در جهت تطبیق متعلق امر بر حصه‌های واجب توسط مکلف لکن عدم مانع از طرف امر مولا به یک شیء مطلبی است و عدم مانع از طرف جاعل این امر یعنی خود مولی که همان ترخیص شماست مطلب دیگری است و آنچه که با نهی منافات دارد

دومی است نه اولی. **نتیجه نهایی:** اینکه طبق نظریه میرزا ما نمی‌توانیم مشکل اجتماع امر و نهی را در صورت اطلاق و تقیید حل کنیم پس به همان مطلب اول بر می‌گردیم که امر در جای رفته و نهی در جای دیگر.

اختلاف امر و نهی در عنوان متعلقشان: مثال: «صل و لاتغصب» (نماز بخوان، غصب نکن) در جای که هم مصداقی از نماز است و هم مصداقی از غصب، نماز در خانه غصبی، در این مورد نیز در حقیقت بین امر و نهی اجتماع حقیقی صورت نمی‌گیرد زیرا همین که عناوین متعلق امر و نهی (صلاه و غصب) متعدد هستند نشان می‌دهد امر تنها به عنوان صلاه تعلق گرفته است ولاغیر و نهی به عنوان نهی تعلق گرفته ولاغیر در این مرحله هیچ اجتماع و تنافی وجود ندارد و حال برای توضیح این عدم تنافی دو بیان آمده: **بیان اول:** تعدد عناوین سبب می‌شود که مُعنون‌ها و مصادیق نیز متعدد شوند. **بیان دوم:** صرف تعدد عناوین بدون لحاظ معنون‌ها سبب رفع تنافی بین امر و نهی می‌شود.

توضیح بیان اول: در بیان اول تنافی بین امر ونهی چه بنابر مسلک استبطان چه مسلک میرزای نائینی بر طرف می‌شود و اجتماعی در کار نیست لکن اصل نزاع بر سر این است که آیا واقعاً به صرف تعدد عناوین معنون‌ها هم متعدد می‌شوند در حالی که ما موارد نقض زیادی داریم که از یک معنون و موضوع خارجی واحد عناوین متعددی انتزاع می‌شود. مثل یک زن که هم عنوان مادری، خواهری، همسری و ... دارد. پس اصل این ادعا قابل بررسی است قائلین به این بیان به این صورت توصیح می‌دهند که هر عنوانی مثل عنوان صلاه بیان کننده ماهیت حقیقی آن موجود است و چون ماهیت حقیقی اشیاء با هم تفاوت دارد (ماهیت صلاه و ماهیت غصب) پس تعدد عنوان مساوی است با تعدد ماهیات و موجودات خارجی زیرا ممکن نیست برای یک شیء خارجی واحد دو نوع ماهیت متفاوت وجود داشته باشد. **پاسخ شهید:** ادعای شما مورد نقض بسیاری دارد هر چند بعضی از عناوین دال بر ماهیت معنون خویش هستند ولکن اکثر عناوین از عناوین عرضی و انتزاعی هستند و مربوط به اصل ماهیت اشیاء نمی‌شود.

توضیح بیان دوم: یعنی اینکه عناوین باعث تعدد معنونات نمی‌شوند لکن این بیان ادعا دارد که احکام شرعی تعلق می‌گیرد به عناوین و صورتهای ذهنی اشیاء نه وجود خارجی آنها. یعنی وجوب (واجب بودن) برروی صورت ذهنی صلاه رفته نه وجود خارجی صلاه و چون در ذهن عناوین متعدد هستند همین مقدار در عدم تنافی در بین آنها کفایت می‌کند ولی بعداً در عالم خارج ممکن است این عناوین در یک معنون جمع شوند. **اشکال به بیان دوم:** تعلق احکام به عناوین ذهنی و امر و نهی از آنها به خاطر این نیست که آنها صرفاً عناوین ذهنی هستند بلکه به خاطر این است که این عناوین کاشف از یک وجود خارجی هستند یعنی در اصل احکام شرعی و امر و نهی بر روی آن موجود خاجی می‌روند و این عناوین تنها واسطه بودند وجود خارجی واحد هم امکان ندارد که هم مأموربه باشند و هم مُنهی عنه. **پاسخ اشکال و دفاع از بیان دوم:** درست است که هنگام متعلق حکم شرعی ما این عناوین را به عنوان کاشف از خارج لحاظ می‌کنیم لکن این معنایش این نیست که حتماً حکم شرعی از عنوان به معنون خارجی سرایت کند حکم شرعی بر روی عناوین باقی می‌ماند و عناوین هم متعدد بودن پس اجتماعی نیست.

بررسی کارای بیان دوم: شهید می‌فرمایند بیان دوم اگر تمام باشد و ما بپذیریم تنها می‌تواند بنابر نظریه استبطان تنافی بین امر و نهی را بر طرف کند. بدین توضیح که امر به عنوان صلاه تعلق گرفته که این عنوان در بردارندهٔ وجوبات مشروط متعدد است که بر روی حصه‌هاش رفته و نهی هم بر روی عنوان غصب رفته است که آن هم دارای حصه‌های متعدد است حال بین این وجوبات مشروط و نهی تنافی وجود ندارد اما بنابر نظریه میرزای نائینی با این بیان دوم نمی‌توان تنافی را برطرف کرد چون در این مبنا منافات بین نهی از یک حصه بود با ترخیصش و تنافی بین این دو به صرف تعدد عنوان حل نمی‌شود زیرا نهی برروی نماز در حال غصب رفته و ترخیص هم برروی همین عنوان رفته که باهم جمع نمی‌شود.

<u>سومین خاصیت:</u> اختلاف امر ونهی در زمان به فعلیت رسیدنشان است. فرض کنید یک انسان که داخل زمین غصبی شده این انسان دو حال دارد حالت اول بدون اختیار داخل شده حال دوم با سوء اختیار خودش داخل شده در هر دو حالت این انسان مضطر است به تصرفات غصبی و تا زمانی که از این زمین خارج نشده تمام افعالش غصب است. تنها تفاوت این است که در حالت اول بدون اختیار است و در حالت دوم با اختیار. در حالت اول از طرف شارع برای این تصرفات رخصت دارد عقاب اخروی ندارد. در حالت دوم هر چند مضطر است طبق این قضیه (الاختیار والاضطرار لاینافی الاختیار فی المسؤلیه و الادانه). **اشکال:** همین قضیه مورد اختلاف علماء است و دو قول در آن وجود دارد قول اول: الاضطرار بالاختیار ینافی الاختیار خطاباً. قول دوم الضطرار و بالاختیار لاینافی الاختیار خطاباً. اگر صورت اول باشد که زمان صلاه هم ضیق باشد مکلف می‌تواند در حال خروج این زمین غصبی نمازش را بخواند بدون اینکه مدتی خروجش افزایش یابد این نماز براوواجب بوده و نهی بروی آن نمی‌رود ولی در صورت دوم یعنی جای که سوء اختیار بود نماز منهی‌عنه است به خاطر اینکه غصب است از طرفی مأموربه هم است لکن زمان این دو یکسان نیست زیرا نهی خطابی به واسطه اضطرارش ساقط است هر چند عصیان کرده است و مستحق عقاب است وچون نهی بروی نماز نداریم تنافی هم وجود نخواهد بود بر عکس قول دوم که تنافی واضح است.

<u>پاسخ شهید:</u> این مقدار از اختلاف که شما فرمودید نمی‌تواند تنافی را بر طرف کند زیرا ساقط شده نهی اگر به خاطر نسخ حکم باشد می‌توانیم قبول کنیم لکن می‌دانیم که چنین نیست و نهی موقتاً در مرحله خطاب سقوط کرده ولی ملاک نهی در عالم مبادی هنوز وجود دارد و این نماز در عالم ملاک مغبوض مولا است پس باطل است.

درس۱۷۸اجتماع وجوب غیری با حرمت نفسی(ص۲۹۳)

درهمان مثال دار غصبی فرض دیگری را می‌توان بررسی کرد و آن اینکه خروج از دار غصبی مقدمه‌ای است برای خلاص شدن از غصب. خلاصی از غصب واجب است مقدمه واجب هم واجب است در نتیجه خروج از دار غصبی واجب غیری می‌شود همین واجب غیری ما چون غصب است مشمول خطاب نهی می‌شود. نهی که مفید حرمت نفسی غصب بود پس یک واجب نفسی با یک حرام غیری جمع شدند. آیا در این صورت اجتماعی صورت می‌گیرد یا خیر. کسانی که قائل به عدم اجتماع هستند راه حل‌های برای توجیح آن بیان می‌کنند.

راه حل اول: خروج از دار غصبی اصلاً مقدمه واجب نیست. راه حل دوم: دلیل حرمت در دار غصبی از همان ابتداء تشریع تخصیص خورده و شامل این نوع غصب نمی‌شود. راه حل سوم: بر فرض بپذیرش تمام مفروضات مسئله، بگویم مقدمه واجب، واجب نیست.

توجیح راه حل اول: مقدمه اول: خروج از دار غصبی و بقاء در دار غصبی متضار هستند. مقدمه دوم: آنچه که در مسئله ما در حقیقت واجب است ترک بقاء در دار غصبی است. مقدمه سوم: فعل یکی از ضدین مقدمۀ ترک ضد دیگر نیست. یعنی خروج مقدمه ترک بقاء نیست. اشکال شهید بر راه حل اول: این راه حل بر فرض صحیح هم که باشد تنها می‌تواند مشکل همین مثال را رد کند و نمی‌توان از آن یک قاعده کلی استخراج کرد و اشکال ما همچنان در موارد دیگر باقی می‌ماند مثلاً فرض کنیم کسی به سوء اختیار خودش دچار یک مرض مهلکی شود تقصیر خودش است و علاج آن مرض مهلک به شرب خمر یا فعل حرامی است در این صورت مقدمه بودن این شرب خمر یا فعل حرام قابل تشکیک نیست. (توجیح اول را شهید رد می‌کند).

توجیح راه حل دوم: اشکال راه حل دوم این است، ما برای این تخصیص هیچ دلیل خاصی نداریم و تخصیص بدون قرینه هم حجت نیست.

توجیح راه حل سوم: تنها راه حل راه سوم است. این راه حل خود سه صورت دارد. صورت اول: اینکه مقدمه ما دارای دو فرد مباح و حرام باشد و در حال حاضر وجوب غیری فقط متوجه فرد مباح شود و دیگر به سراغ فرد حرام نیاید و ملازمه عقلی هم بیشتر از این را اثبات نمی‌کند. صورت دوم: مقدمه منحصر باشد در فرد حرام و بدوم اختیار و دخالت مکلف محقق می‌شود. در این صورت چاره‌ای نیست که بگوییم که وجوب غیری و حرمت نفسی با هم جمع شده‌اند حال اگر آن واجب نفسی اهم باشد مقدمه‌اش هم اهم می‌شود و همین اهمیت سبب ساقط شدن حرمت نفسی می‌شود. صورت سوم: مقدمه دارای دو فرد حرام و مباح باشد لکن مکلف به نحوی خود را تعجیز کرده است و به سوء اختیارش تنها می‌توان مقدمه حرام را بیاورد راه مباح بسته است و تنها راه حرام باقی مانده است. در این صورت عقل به خاطر سوء اختیار مجوزی برای وجوب غیری صادر نمی‌کند بنابر این فرد حرام هنوز هم حرام است واجب نمی‌شود و مشهور علما می‌فرمایند چون به سوء اختیار بوده امر به ذی المقدمه ساقط می‌شود البته هنوز عقاب هست ولی امر برداشته می‌شود. لکن مشکل این است که همین عقل از طرف دیگر حکم می‌کرد که ذی‌المقدمه را به هر صورت ممکن باید امتثال کرد در نتیجه برای جمع بین این در حکم فقط خطاب فعلی برداشته شد و خطاب نهی الان برداشته می‌شود و روح ملاک امر و نهی هنوز باقی است. بنابر این در مرحله ملاک این دو با هم جمع شده‌اند اجتماع می‌کنند و راه گریزی هم نیست. نتیجه: با این وجود ما در مرحله جعل اجتماع نداریم ولی در مرحله مبادی اجتماع قابل حل نیست. از بین این صورت‌ها، صورت یک و دو می‌تواند جواب دهد سه نمی‌تواند. پس راه حل سوم در برخی موارد قابل پاسخگوی است به عنوان یک قاعده کلی نمی‌تواند پاسخگو باشد.

ثمره بحث اجتماع امر و نهی: ثمره اول: بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی دو دلیل امد و نهی با هم متعارض می‌شوند حال برای حل این تعارض راه حل‌های متعددی بیان شده عده‌ای از علماء دلیل نهی را مقدم می‌دانند عده دیگر دلیل امر را مشهور دلیل

نهی را مقدم می‌کنند زیرا اطلاق دلیل نهی لاتغصب از نوع اطلاق شمولی است هیچ‌گاه نباید غصب کرد (آنچه مطلوب است ترک طبیعت غصب همراه با ترک تمام مصادیقش است) ولی اطلاق دلیل امر بدلی است یعنی آنچه مطلوب است ایجاد آن طبیعت و ماهیت است به وسیله ایجاد یک مصداق یک فرد و قبلاً گفتیم ظهور اطلاق شمولی قوی‌تر است از ظهور اطلاق بدلی، اما اگر ما در همین مسئله قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم در این صورت دیگر تعارضی نیست وقتی که تعارض نباشد دو حالت پیش می‌آید: ۱- امتثال واجب منحصر بر فعل حرام نباشد و مکلف گزینه دیگری هم داشته باشد. در نتیجه نه تنها تعرض نیست تزاحم هم پیش نمی‌آید. ۲- این که منحصر به فعل حرام باشد که در این صورت تزاحم پیش می‌آید که در حل تزاحم اهم و مهم می‌کردیم اگر هر دو در یک درجه بودند تخییر داشتیم هر کدام را انتخاب کنیم.

ثمره دوم: صحت امتثال واجبی که مشتمل بر یک فعل است اگر اجتماع امر و نهی را ممتنع بدانیم و در نتیجه قائل به تعارض بین امر و دلیل نهی شویم می‌بایست به سراغ مرجحات برویم حال اگر مرجح با دلیل نهی باشد در این صورت آن واجب ما صحیح نخواهد بود حال چه واجب تعبدی باشد مثل نماز یا توصلی باشد زیرا با مقدم انداختن دلیل نهی دیگر اطلاق دلیل امر ساقط می‌شود و شامل این مصداق خواص نمی‌شود و لذا چون مصداق واجب نیست طبق قاعده‌ای که قبلاً گفتیم غیر واجب نمی‌تواند مجزی از امتثال واجب شود. پس واجب صحیح نیست اما اگر جانب امر مقدم شود بر عکس می‌توانیم قائل به صحت آن واجب مثل صلاه باشیم البته به تفسیری که خواهد آمد اما اگر از همان ابتدا قائل به عدم تعارض بین امد و نهی باشیم در این صورت حکم واجب تعبدی و توصلی متفاوت است. صورت اول اگر توصلی باشد در این صورت امتثال واجب صحیح است و مجزی است و لذا می‌تواند مسقط امر باشد در این حالت فرقی ندارد که تزاحم بین واجب حرام پیش آید یا نه در هر دو صورت اطلاق امر توصلی شامل آن واجب می‌شود. صورت دوم واجب تعبدی، در این صورت بسته به اینکه مبنای عدم تعارض چه باشد نتیجه مختلف خواهد بود اگر مبنای تعدد معنونات را بپذیریم و تعدد را صرفاً در عناوین بدانیم در این صورت آن واجب عبادی صحیح نخواهد بود و لذا مجزی هم نیست زیرا نهی از عبادت باعث بطلان عبادت می‌شود و امکان قصد تقرب وجود ندارد.

نکته اول: در حالتی که تعارض وجود داشت و ما آن واجب را صحیح ندانستیم فرقی ندارد که مکلف ما جاهل به حرام باشد یا عالم به آن زیرا تنافی بین واجت و حرام دائر مدار علم و جهل مکلف نیست پس اگر پس از انجام واجب مکلف علم پیدا کرد باز هم آن واجب باطل است. نکته دوم: اگر عدم صحت واجب به خاطر عدم امکان قصد تقرب او باشد در اینجا بطلان عبادت فقط مخصوص مکلفی است که علم به حرمت داشنه باشد ولی مکلفی که در لحظه انجام واجب جاهل به حرمت بود می‌تواند قصد تقرب کند و لذا واجب عبادی او صحیح امتثال می‌شود و مجزی است نیازی به تکرار و اعاده ندارد.

درس۷۹ آیا امر به یک شی اقتضای نهی به ضدش را دارد(ص۲۹۷)

امر به ازاله نجاست از مسجد اقتضای نهی از نماز که ضدش است دارد یا نه. آیا وجوب یک شی اقتضای حرمت ضدش را دارد یا نه. **تعریف ضد:** به طور کلی ضدیت یعنی تنافی بین دو شیء که دو نوع ضد عام و ضد خاص است. **اقتضاء:** آیا با ثبوت وجوب یک شیء انتفاء (منتفی شدن) حرمت ضدش ممکن است یا محال است کدام یک؟

سه احتمال برای منشأ این اقتضاء: منشأ اول عینیت: یعنی وجوب یک شیء عین حرمت ضد آن است به نحو مدلول مطابقی مثلاً صَلِّ مساوی با لاترک صلاه است. **منشأ دوم جزئیت:** وجوب یک شی اجزای دارد یکی از آنها حرمت ضدش است. **منشأ سوم تلازم:** بین وجوب شیء و حرمت ضد آن ملازمه وجود دارد.

نزاع در ضد عام: آیا امر یک شی اقتضاء نهی به ضد عامش را دارد یا نه؟ ضد عام مطلق ترک، ضد عام نماز می‌شود ترک نماز خواندن. مشهور علمای اصول در مورد ضد عام قائل به اقتضاء هستند یعنی امر به شی قطعاً اقتضای امر از ضد عامش را دارد لکن در توجیح این اقتضاء با هم اختلاف نظر دارند.

نقد و بررسی ادله مشهور برای اقتضاء در ضد عام: دلیل اول اقتضاء عینیت: وجوب یک شی عین حرمت ضد عامش است زیرا مدلول مطابقی صیغه امر همان حرمت ضد عام است حال این عینیت به دو طریق قابل اثبات است. طریق اول: وجوب یک شیء در مقام تأثیر گذاری عین حرمت ضد عام آن شیء است هر تچند در عالم حکم و اراۀ مولا این دو عین هم نیستند زیرا حرمت ضد عام باعث دور شدن مکلف از ضد عام می‌شود و وجوب یک شی هم به وسیله قصد تقرب مولوی باعث دوری از ضد عام می‌شود پس هر دو یک اثر دارند. **ردیه این دلیل:** این توجیح شما هر چند از نگاه عرفی قابل قبول است لکن نمی‌تواند حرمت شرعی برای ضد عام را در عالم جعل ثابت کند. طریق دوم: نهی از یک شی عبارت است از طلب کردن نقیضش و نقیضش همان فعلش می‌باشد که امر بر روی آن رفته بود پس امر یک فعل عین نهی از ضد عام آن می‌شود. **ردیه این دلیل:** توجیح که شما فرمودید صرفاً بازی با الفاظ بود و گرنه ماهیت اصلی نهی زجر و نهی است نه طلب نقیض.

دلیل دوم اقتضاء جزئیت: یعنی مدلول متضمنی وجوب یک شیء منع از ترکش می‌باشد زیرا هر وجوبی مرکب از دو جزء است جزء اول: طلب فعل. جزء دوم: منع از ترک. منع ترک همان نهی از ترک ضد عام است. **ردیه این دلیل:** احکام خمسه تکلیفی مثل وجوب بسیط بودند نه مرکب قسیم یکدیگر بودند.

دلیل سوم اقتضاء تلازم: بین بیان که امر به یک فعل محال است که با ترخیص در ترکش جمع شود و عدم ترخیص در فعل مساوی است با نهی از ضد عام به عبارت دیگر امر به فعل ملازم است با عدم ترخیص در ترک که همان نهی از ضد عام است. **ردیه این دلیل:** عدم ترخیص در ترک یک فعل مساوی است با اثبات یک حکم الزامی در مورد آن و ثبوت این حکم الزامی هم با وجوب فعل سازگار است هم با حرمت ترکش و هیچ کدام ترجیحی بر دیگری ندارد پس ملازمه‌ای هم وجود ندارد.

نقد و بررسی ادله مشهور برای اقتضاء در ضد خاص: هر فعل وجودی مقارن با واجب ضد خاص می‌شود. برای اقتضاء در ضد خاص دو استدلال بیان می‌شود. **استدلال اول:** مقدمه اول: ضد عام هر واجبی حرام است. مقدمه دوم: هر ضد عامی با ضد خاص ملازمت دارد. مقدمه سوم: هر ملازمه با حرامی خود حرام است. نتیجه: ضد خاص حرام است. **ردیه این دلیل:** مقدمه اول و مقدمه سوم هر دو باطل است. **استدلال دوم:** مقدمه اول: ترک یکی از ضدین مقدمۀ فعل ضد دیگر است. مقدمه دوم: مقدمه واجب، واجب

است. نتیجه: ترک ضد خاص واجب است. مقدمه سوم: اگر ترک ضد خاص واجب باشد نقیض آن یعنی فعل ضد خاص حرام است. **نقد و بررسی:** مقدمه سوم که مصادره به مطلوب است یعنی اصلاً محل نزاع ما همین بود که اگر فعل واجب بود آیا نقیضش حرام است یا نه. مقدمه دوم که ما قبلاً گفتیم مقدمه واجب در عالم جعل واجب نیست فقط در عالم ملاک واجب است که دلیلی هم بر آن نداریم یک امر وجدانی است البته نکته‌ای که باید گفت این است که امکان امر به ضد خاص قطعاً وجود ندارد نه به خاطر اینکه حرام است بلکه بررسی نقیضش یعنی ترک ضد خاص امر مولا رفته و ثبوت امر مولوی بر روی دو نقیض در آن واحد محال است.

مقدمه اول: ترک یکی از ضدین مقدمه انجام و فعل انجام آن واجب است. **بررسی مقدمه اول اشکال:** هر مقدمه‌ای باید یا علت باشد یا جزء عله حال ترک یکی از ضدین کدام یک از این دوگزینه است هیچ کدام پس مقدمه اول باطل می‌شود. **دفاع:** انجام یکی از ضدین مانع است از انجام ضد دیگر و قبلاً خوانده‌ایم که عدم مانع در کنار وجود مقتضی یکی از اجزاء علت است پس جزء عله بودنش ثابت شد. **ردیه این دفاع:** هرچند ما قبول داریم که هر علتی از سه جزء تشکیل شده‌است یک وجود مقتضی. دو عدم مانع. سوم شرط. لکن عدم مانع باید بررسی شود مقتضی همان سببی است که اثر از آن به وجود می‌آید. شرط در این اثر گذاری دخالت می‌کند و مانع جلوی این تأثیر را می‌گیرد حال این عدم تأثیر علت سه منشأ می‌تواند داشته باشد. **منشأ اول:** عدم مقتضی. **منشأ دوم:** عدم شرط. **منشأ سوم:** وجود مانع. وجود مانع زمانی مطرح می‌شود که مقتضی وجود داشته باشد وگرنه اگر مقتضی نباشد مانعیت اصلاً معنا ندارد در نتیجه عدم مانعی جزء عله است که مقارن با وجود مقتضی باشد حال در بحث ما یعنی ضدین جمع بین مقتضی و مانع محال است چون اجتماع ضدین محال است پس صلاه نمی‌تواند مانع ازاله شود چون اصلاً نمی‌تواند جمع شوند پس عدم مانع در فرض ما جزء علت نیست پس مقدمه هم نیست بلکه باید گفت مقتضی مثلاً وجود نماز اراده مکلف است و این اراده محال است با ضدش یعنی ازاله جمع شود در نتیجه با وجود اراده نماز دیگر ارادهٔ برای ازاله نیست تا بخواهد مانع باشد و با عدم وجود اراده نماز اصلاً مقتضی موجود نیست تا ازاله بخواهد مانع از آن شود.

اگر شما اشکال کنید که چطور مانعیت ازاله برای نماز انکار می‌شود در حالی که اگر مانع نبود مکلف می‌توانست آن دو را با هم جمع کند؟**پاسخ اول:** مانعیت به دو صورت قابل تعریف است.**صورت اول مانعیت:** یعنی صرف تَمانُع و عدم امکان اجتماع در وجود مثل اینکه می‌گویم سیاه و سفید با هم جمع نمی‌شود این نوع از مانعیت جزء عله نیست زیرا دخالتی در تأثیر مقتضی ندارد. **صورت دوم مانعیت**: یعنی مانع تأثیر گذاری مقتضی در تولید اثرش شدن و این نوع مانعیت است که جزء عله می‌باشد مثلاً رطوبت که مانع سوزاندن آتش می‌شود البته این نوع مانعیت وقتی جزء عله است که بتواند با خود مقتضی همزمان جمع شود حال ما می‌گویم که محل بحث ما از نوع اول است بنابر این جزء عله نیست و مقدمیتی هم در کار نیست. **پاسخ دوم:** (برهان خلف) اگر بخواهیم ترک یکی از ضدین را مقدمه فعل ضد دیگر بدانیم دور لازم می‌آید که باطل است. **توضیح دور:** مثلاً ترک نماز مقدمه و علت می‌شود برای فعل ازاله کردن حال این فعل ازاله هم به نوبه خود علت و مقدمه می‌شود برای ترک نماز پس ترک نماز علت می‌شود برای خودش علت شدن یک شی برای خودش دور است که باطل است.

اگر ما اقتضاء را می‌پذیرفتیم باید نتیجه می‌گرفتیم که دیگر امری روی آن نماز نرفته است بدون امر نمی‌توان عبادت بودن نماز را توجیح کرد بنابر این آن نماز باطل خواهد بود اما حال که اقتضاء را نپذیرفت امر بر روی نماز البته به صورت ترتیبی قرار می‌گیرد به این معنا که نمار مأموربه است به شرط عدم اشتغال به ضد اعم و در نتیجه نماز صحیح خواهد بود. اگر ما واجب اهم نداشته باشیم و هر دو واجب ضد ما در یک رتبه از اهمیت باشند در این صورت بنابر قول به اقتضاء بین دو دلیل واجب متزاحم تعارض پیش می‌آید زیرا این دو در اصل جعلشان با یکدیگر تنافی دارند و لذا باید به دنبال قاعده باب تعارض باشیم یا تأثیر است یا تساقط اما اگر اقتضاء را نپذیریم تعارضی هم نیست چون مفاد هر کدام از این دو دلیل فقط می‌تواند واجب بودن همان مورد خاص خود را ثابت کند آن هم به صورت واجب مشروط به قدرت بالمعنی الاعم که گفته شد در نتیجه بین دو واجب در عالم جعل تنافی وجود ندارد.

درس۸۰ آیا حرمت یک شیء اقتضاء می‌کند که آن شیء باطل شود شرعاً یا خیر

شکی نیست که نهی که بر روی عبادت یا معامله می‌آید اگر ارشادی باشد به این معنا که نازل به یک شرط یا یک مانع باشد قطعاً اگر آن شرط یا مانع آمد باعث بطلان عبادت و معاملات می‌شود و در این صورت هیچ بحثی وجود ندارد. مثلاً نهی از معامله غرر و ضرر قطعاً معامله را باطل می‌کند یا نهی از نماز در صورت مستی قطعاً نماز را باطل می‌کند لکن بحث ما بر نهی و حرمت تکلیفی است که نازل به شرط مانع نباشد. آیا در این صورت این نهی باعث بطلان آن عبادت می‌شود به این معنا که ما نمی‌توانیم در مقام امتثال به آن اکتفاء کنیم مثلاً نهی از نماز در دار غصبی آیا باعث بطلان نمازش می‌شود یا اگر نهی بر روی یک معامله بیاید به معنای این است که آن معامله اثر شرعی ندارد؟

مبحث اول: آیا حرمت اقتضاء بطلان عبادت می‌کند یا خیر؟ آنچه که بین علما مشهور است این که بله اگر عبادتی حرام شد قطعاً باطل می‌شود نماز در دار غصبی حرام است پس باطل است حال علت این بطلان چیست؟ چرا باطل است؟ سه ملاک برای بطلان عبادت در صورت نهی از آن بیان شده‌است. ملاک اول: نهی بر روی عبادت مانع اطلاق امر عبادی از جهت خطاب به مکلف و دلیل عبادت می‌شود در نتیجه امر و نهی بر روی آن عبادت بایکدیگر جمع شده و لذا آن عبادت دیگر مصداق واجب نخواهد بود بنابر این باطل می‌شود. ملاک دوم: نهی از عبادت کاشف است از اینکه آن عبادت مبغوض مولا است و هر آنچه که مغبوض باشد نمی‌تواند به وسیله آن قصد تقریب کرد و عبادتی هم که نشود قصد تقرب کرد باطل است. ملاک سوم: نهی از عبادت موجب می‌شود که عقل حکم به قبح متعلق آن عبادت کند و هر آنچه که عقل حکم به قبحش می‌کند معصیت است و هر معصیتی مکلف را از مولا دور می‌کند و محال است که با آن قصد تقرب کرد.

نتایج اختلافات ملاکات سه گانه: ملاک اول نتیجه‌اش شامل توصلی‌ها هم می‌شود و همچنین جاهل به حرمت را نیز در بر می‌گیرد حتی حرمت غیری را هم علاوه بر نفسی شامل می‌شود. ملاک دوم فقط اختصاص به واجبات عبادی دارد زیرا قصد قربت به عنوان یک ملاک شامل جاهل به حرمت نمی‌شود چون جاهل به حرمت می‌تواند قصد تقرب داشته باشد. ملاک سوم علاوه بر اینکه اختصاص به واجبات عبادی دارد اختصاص به فرض علم مکلف به حرمت و تنجز آن حرمت و همچنین اختصاص دارد به نهی

نفسی نه غیری زیرا نهی غیری موضوع مستقلی برای حکم عقل به قبح مخالفت نیست در نتیجه ما می‌توانیم جمع بندی زیرا را در مورد نهی از عبادت داشته باشیم.

جمع بندی: نهی در مورد عبادت سه صورت دارد صورت اول: به کل عبادت تعلق می‌گیرد که در این صورت این عبادت باطل می‌شود مثل نهی از نماز هنگام نجس شدن مسجد. صورت دوم: نهی به جزئی از عبادت تعلق گیرد نه به کل آن در این صورت دو احتمال دارد. احتمال اول: کل عبادت فقط منحصر در این مصداق از جزء است مثل نهی از قرأت سور اعاظم در نماز در این صورت باعث بطلان کل عبادت می‌شود. احتمال دوم: عدم انحصار در آن مصداق حرام که خود به دو شکل قابل تصور است شکل اول: اگر آن جزء تکرار شود باعث بطلان نباشد مثلاً مکلف سریعاً متوجه شود و سورهٔ دیگری بخواند که در این صورت نمازش صحیح خواهد بود. شکل دوم: تکرار آن جزء ولو به صورت صحیح زیاده باشد و مبطل نماز خواهد بود قطعاً در این صورت نماز باطل خواهد شد مثل زیادی ارکان نماز. صورت سوم: نهی نه بروی کل عبادت برود نه بروی جزء، بلکه بر روی شرط عبادت برود و این صورت دو شکل دارد. شکل اول: خود آن شروط هم عبادت باشد مثل وضوء با آب غصبی در این صورت علاوه بر اینکه وضوء باطل است نماز هم باطل می‌شود. شکل دوم: خود آن شرط عبادت نیست مثلاً لباس در این صورت عدم بطلان عبادت باطل نمی-شود زیرا خود شرط که عبارت نبود و سایر عبادات نماز اقتضاء عبادیت شرطش هم ندارد.

مبحث دوم: آیا حرمت اقتضاء بطلان معاملات می‌کند یا خیر؟ قبل از پاسخ به این سوال باید ببینیم که ماهیت معامله در فقه چگونه تعریف شده‌است. دوتحلیل در مورد ماهیت شرعی معاملات در فقه رفته است. تحلیل اول: معامله شرعی یعنی سبب عقد که عبارت است از ایجاب و قبول به بیان دیگر همان صیغه بعتُ و اشتریتُ بیع است حال اگر نهی بر روی همین سبب(ایجاب و قبول) وارد شود معروف علماء قائل به عدم اقتضاء به بطلان معامله دارند زیرا منافاتی بین مبغوضیت انشاء عقد با ترتیب اثر شرعی‌اش وجود ندارد مثلاً نهی از معامله در هنگام نماز جمعه باعث بطلان معامله نمی‌شود یا نهی از ظهار باعث بطلان آن نمی‌شود. تحلیل دوم: معامله عبارت است از مسبب عقد و معلول یعنی اثر نهایی خارج معامله مثلاً در بیع می‌شود نقل و انتقال مثل نهی از بیع مصحف به کافر در این صورت ادعا شده‌است که نهی از معامله باعث بطلان آن معامله می‌شود ولی ما باید ادله آنان را بررسی کنیم.

ادله قائلین به بطلان معامله : تحلیل اول: تحریم یک معامله به معنای مبغوضیت مضمون و محتوای آن معامله است مثلاً مبغوضیت نقل و انتقال ربوی یا قرض ربوی که در این صورت از طرف شارع حکیم اصلاً معقول نیست که حکم به جواز آن دهد و این یعنی بطلان اثر آن معامله. ردیه شهید: در مثال شما تملیک مشتری بر آن کالای خاص متوقف بر دو شرط است. اول انشاء عقد توسط متعاملین. دوم جعل مضمون آن معامله توسط شارع حال گاهی غرض شارع به این تعلق می‌گیرد که بطلان مسبب فقط از ناحیه شرط اول باشد نه شرط دوم یعنی انشاء آن صیغه خاص را بر متعاملین حرام می‌کند به بیان دیگر مراد شارع این است که ای مسلمین چنین عقدی را انجام ندهید تا چنان مضمون و نتیجه‌ای بدست آید لکن می‌توان اینطور برداشت کرد مراد شارع به همین مقدار بسنده می-شود و معنایش این است که چنین عقدی را انجام دادید کار حرامی کردید ولی اثرش در خارج محقق نمی‌شود.

دلیل دوم: (محقق نائینی) هر تحریم مسبب یک معامله عین این است که شارع از مالک سلب سلطنت کند مثل اینکه شارع به صغیر هر چند مال داشته باشد اجازه معامله نمی‌دهد و وقتی که چنین معامله‌ای مجوز شرعی نداشته باشد قطعاً باطل است. ردیه شهید: مثلاً در مثال صغیر که شما ادعا کردید او دچار حجر شرعی شده است می‌توان گفت این حجر دو معنا دارد یک حجر وضعی یعنی اینکه شارع حکم به عدم نفوذ شرعی معاملاتش می‌دهد دو حجر تکلیفی یعنی شارع او را از این معامله منع می‌کند و آن را حرام می‌کند حال اگر به معنای اول بگیریم اول کلام است یعنی دلیل نداریم بر اینکه تحریم معامله سبب عدم نفوذ آن می‌شود اما اگر معنای دوم باشد می‌پذیریم که آن معامله چون بدون اجازه شارع است باطل است و اگر شما بر ما ایراد بگیرید که نیازی به این تقسیم بندی نبود زیرا نتیجه هر دو حالت یکسان است ما پاسخ می‌دهیم خیر بین این دو حالت تفاوت عمیقی وجود دارد در حالت دوم آن معامله اقتضاء داشت که اگر انجام شود دارای اثر باشد و برای همین بود که شارع آن را ممنوع کرد و گرنه اگر اثری نداشت که ممنوعیتش معقول نبود بر عکس حالت اول که در حالت اول اقتضاء چنین تأثیری را نداشت در نتیجه با وجود این دو احتمال ما نمی‌توانیم دلیل معتبری بر بطلان معامله ارائه دهیم. پس نهی در معاملات باعث بطلان نمی‌شود.

درس۸۱ ملازمه بین حکم عقل و شرع (ص۳۰۵)

اقسام حکم عقل: عقل دارای دو حکم است حکم نظری یعنی حکم بر اساس ادراکاتی که بر روی واقعیات خارجی می‌رود، دروغ قبیح است صداقت حسن است. حکم عملی یعنی حکم بر اساس ادراک آنچه که هنوز واقع نشده ولی شایسته است که واقع شود یا شایسته است که واقع نشود مثل اخلاقیات عقل عملی: دروغ نباید صداقت باید، عقل نظری: بودها و نبودها هستها و نیستها. البته ذکر این نکته لازم است که احکام عملی عقل بالاخره بر می‌گردد به احکام نظری‌اش پس از اینکه عقل نظری شناخت را کامل کرد و عقل عملی بر اساس آن شناخت حکم داد ما با دو ماهیت حسن و قبح مواجه می‌شودیم پس حسن و قبح در صفت واقعی هستند که عقل آنها را درک کرده به آنها حکم می‌دهد البته در بیان تفاوت بین اقسام نظری و عملی عقل جهات دیگری نیز بیان شده است مثل اینکه حکم نظری عقل یعنی ادراک امور واقعیه‌ای که به ذاته اقتضاء جریان عملی معنی را ندارد و حکم عملی عقل ادراک امور واقعیه‌ای که به ذاته اقتضاء جریان عملی معین را دارند کذب قبیح است صدق حسن است. به بیان دیگر ادراک مصالح و فاسد نوعیه همان حکم نظری عقل است و به تبع آن ادراک حسن و قبح حکم عملی عقل است. آیا بین حکم عقل ملازمه است یا نه؟

مبحث اول: بررسی ملازمه بین حکم نظری عقل و حکم شرعی: احکام شرعی کما اینکه در دروس قبل خواندیم در عالم جعل دارای ملاک بودند یعنی تابع مصالح و مفاسد ذاتیه بودند حال آیا عقل نظری می‌تواند این ملاکات شرعی را درک کند و بر اساس آنها حکم دهد؟ پاسخ اینکه خیر زیرا عقل بشری ناقص و محدود است و به خاطر همین قبح دایره شعورش نمی‌تواند ملاکات را با تمام خصوصیاتش و میزان اهمیتش درک کند پس در این مرحله ملازمه وجود ندارد.

مبحث دوم: بررسی ملازمه بین حکم عملی عقل و حکم شرعی: ابتدا نکاتی لازم به ذکر است نکته اول: مرجع تمام احکام عقل عملی همان حسن و قبح عقلی است. نکته دوم: حقیقت حسن و قبح عقلی بر می‌گردد به جعل عقلاء که جعل آنها بر اساس مصالح و مفاسد نوعیه بشر است یعنی اینکه هر آنچه را که عقلاء برای نوع بشر مصلحت بداند مثل عدالت و هر آنچه را برای نوع بشر

مفسده بدانند قبیح است مانند ظلم بنابر این هر آنچه را که عقلاء حسن و قبیح می‌شمارند همان ملاکات احکام شرعی را دارا است بنابر این بین آنها ملازمه وجود دارد. نقد و بررسی شهید: این ادعا هم وجداناً و هم تجربتاً باطل است. علت بطلان وجداناً : زیرا مثلاً ظلم قطع نظر از اینکه عقلاء قبح آن را جعل کرده باشند یا جعل نکرده باشند آن را دارای مفسده بدانند یا ندانند ذاتاً قبیح است و اصلاً از امور جعل و اعتبار محسوب نمی‌شود ذاتاً قبیح است نه اینکه کسی آن را جعل کند. علت بطلان تجربتاً: ما در عالم خارج می‌توانیم به تجربه مواردی از حسن و قبح را بیابیم که دائر مدار مصالح و مفسد نیستند مثلاً گاهی مصلحت در یک عمل قبیح بیشتر از مفسده آن است لکن عقلاء اتفاق نظر دارند که آن عمل قبیح است فرض کنید برای ساخت یک دارو که می‌تواند جان انسان‌های کثیری را نجات دهد لازم است یکی از افراد بشد کشته شود خود این قتل از جهت مصلحت بسیار قبیح است ولی از نظر عقلا ظلم است در نتیجه در واقعیت حسن و قبح چیزی فراتر از مصالح و مفاسد نوعیه بشر است و باز می‌گردد به همان ذاتیات آنها پس این ملازمه را قبول نکرند. با این وجود مشهور علماء قائل به ملازمه بین حکم عقل عملی و حکم شرعی هستند و برای ادعای خود ادلهٔ زیر را بیان می‌کنند.

دلیل مشهور برای ملازمه حکم عقل عملی با حکم شرعی: شارع یکی از افراد عقلاء است بلکه رئیس عقلاء است پس اگر که عقلاء همگی برای حسن و قبح یک اتفاق نظر داشته باشند قطعاً رئیس‌شان هم با آنها موافق هست. پاسخ شهید: حسن و قبح دو حالت دارد صورت اول اینکه به عنوان دو امر واقعی تکوینی است که عقل تنها می‌تواند آنها را کشف و درک کند جعل نمی‌تواند بکند صورت دوم حسن و قبح دو امر اعتباری و جعل شده از طرف عقلا هستند که مبنای آنها همان مصالح و مفاسد نوعیه است در صورت اول استدلال مشهور و قابل پذیرش است یعنی عقلاء تنها مُدرک واقعیت حسن و قبح هستند بنابر این شارع هم تنها مُدرک این دو است پس از جهت درک ملازمه است هر آنچه را عقلاء درک کنند شارع نیز درک می‌کند لکن مشکل این است که محل بحث ما آن درکی بود که بدنبال خود یک حکم شرعی بیاورد و این صورت نمی‌تواند اثبات چنین حکمی را برای ما احراز کند پس در مرحله حکم و جعل ملازمه ثابت نمی‌شود. صورت دوم: در صورت دوم سوال ما از مشهور این است که این جعل و اعتبار قطعاً بر اساس یک درک سابق است و منظور شما از ملازمه‌ی بین حکم عقلاء و حکم شرع یکی از دو احتمال زیر را خواهد داشت. احتمال اول: ملازمه بین آنها بلحاظ همان چیزی است که عقلا از مصالح مفاسد نوعیه درک کرده‌اند و طبق آن حکم به حسن و قبح کرده‌اند پس بحث ما بر می‌گردد به احکام عقل نظری نه عملی و ما قبلاً گفتیم که در مرحله عقل نظری ملازمه‌ای وجود ندارد. احتمال دوم: این ملازمه صرفاً به لحاظ حکم عقلاء به حسن و قبح است و نگاهی به درک آنها ندارد در این حالت ادعای ملازمه بین صدور یک جعل مماثل با حکم عقلاء از طرف شارع وجود ندارد و اصل هم عدم ملازمه است.

ادله مخالفین و قائلین به عدم ملازمه: پس از آنکه عقلاء حکم به حسن و قبح موردی دادند همین حکم عقلاء برای ایجاد مسؤلیت و تحریک مکلفین کفایت می‌کند و دیگر نیازی به جعل جداگانه از طرف شارع در مورد همان موضوعات وجود ندارد و جعل دوباره ملازمه لغو است. نقد شهید: در چنین مواردی جعل ثانویه شارع لغو نیست بلکه مفید این مطلب است که شارع مقدس

محرکیت و مسؤلیت با درجه بالاتری را از جانب مکلفین خواستار است بالاتر از آن حدی که عقلا تعیین کرده بودند و به دنبال آن ثواب است و عقاب جداگانه‌ای را قرارداده‌اند و لغو نیست.

نتیجه: شهید می‌فرمایند که نه مشهور مدعیان ملازمه دلیل دارند و نه مخالفین می‌توانند ادعای مشهور را قطعاً باطل کنند ناگزیر هنگام شک به اصل عدم ملازمه می‌رسیم.

درس۸۲ حجیت دلیل عقلی (ص۳۰۹)

دلیل عقلی عبارت است از یک قضیه‌ای که عقل آن را درک نموده و بر اساس آن حکمی می‌دهد و ما می‌توانیم از طریق آن حکم شرعی برسیم مثل حکم عقل به عدم جواز تصرف عدوانی که شارع نیز آن را حرام می‌داند. دلیل عقلی دو نوع است یا ظنی یا قطعی است اگر که ظنی باشد ما نیازمند دلیلی دیگری برای اثبات حجیت آن هستیم و در اصول فقه شیعه ثابت شده است که هیچ دلیلی بر حجیت آن ندارد پس ادله ظنی عقلی مثل قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سده ذرایع هیچ کدام حجت نیستند. اما دلیل عقلی قطعی حجت است زیرا قبلاً ثابت کردیم که قطع ذاتاً حجیت دارد و نیازی به جعل حجیت و دلیل دیگری ندارد لکن بعضی از علماء شیعه حجیت قطع ناشی از ادله عقلی را منع می‌کنند این گروه به اخباریون مشهور شدن در مقابل مجتهدون یا اصولیون. بر آنان اشکال کرده‌اند که حجیت قطع ذاتی است و از هرطریقی که قطع حاصل شود(چه عقلی چه نقلی) حجیت آن قابل انفکاک و ابطال نیست ولی علمای اخباری به این پاسخ رضایت ندادند و برای حل مشکل ذاتی بودن حجیت قطع تحلیل زیرا ارائه نموده‌اند.

<u>تحلیل اخباریون:</u> قائل هستند که در مورد قطع حاصل از ادله عقلی ابتداء باید قطع را از نوع قطع طریقی بودن خارج کنیم و تبدیل به قطع موضوعی کنیم و پس از آن می‌توانیم قطع موضوعی را از حجیت ذاتی داشتن خارج کنیم بدین صورت که بگویم شارع مقدس شارع مقدس قطعی را حجت می‌داند که در موضوع احکام شرعی لحاظ شده و از غیر راه عقل بدست آمده باشد در این صورت دیگر اشکال بالا مطرح نمی‌شود.

<u>پاسخ شهید به اخباریون:</u> اولاً: این قطع عقلی موضوعی که شما لحاظش کرده‌اید آیا قطع به مجعول است یا قطع به جعل اگر منظورتان قطع به مجعول باشد محال است که آن را از حجیت ساقط کنیم زیرا در نظر قاطع، قطع به مجعول مساوی است با ثبوت واقعی آن حکمی که از طرف شارع جعل شده‌است و زمانی که مکلف آن حکم را تصور و تصدیق کرد دیگر چگونه می‌تواند آن را نادیده بگیرد و مجعول می‌تواند فعلیت یافتن مجعول را انکار کند لکن چنین انکاری خلاف فرض است چون فرض ما در موردی است که آن دلیل عقلی که منتهی به مجعول حکم شرعی شده دلالت کند بر ثبوت تمام ملاک آن حکم شرعی و به فعلیت رسیدن آن به نحوی که دیگر انتظار هیچ قید دیگری را نداشته باشد و در این صورت چنین انکاری خلاف فرض ما خواهد بود. به عبارت دیگر مکلفی که قاطع است یا قطع به سقوط ملاک حکم شرعی از طریق عقل دارد یا ندارد به قید دیگری را ندارد ولی در صورت دوم که قطع به تمامیت ملاک نداشت در این صورت باید گفت چون هنوز بعضی از شروط حکم را درک نکرده اصلاً نمی‌توانسته به صورت حکم قطعی بر ثبوت آن حکم شرعی حکم دهد و اگر هم حکمی داده اصلاً حجت نبوده بنابر این طبق هیچ فرضی ما نمی‌توانیم

ادعای اخباری‌ها را بپذیریم. ثانیاً: دلیل عقلی ما در بحث اصول همیشه منتهی به یک حکم شرعی نمی‌شود بلکه گاهی منتهی به نفی یک حکم شرعی می‌شود مثلاً در بحث اجتماع امر و نهی عقل می‌گوید امر به دو ضد در آن واحد محال است. حال ما که قطع به محال بودن چنین اجتماعی داریم آیا می‌توانیم یک حدیثی را که دلالت بر جواز اجتماع دارد بپذیریم هرگز جمع نمی‌شود پس منع شارع از حجیت دلیل عقلی قطعی به هیچ وجهی معقول نیست چه بخواهد مستقیماً منع کند چه از راه تبدیل به قطع طریقی به موضوعی

دفاع اخباریون: برفرض پذیرش پاسخ شما با این حال ما یک سلسله روایتی داریم که به حد تواتر رسیده‌اند و ما را از عمل به ادله عقل چه قطع و چه ظنی منع می‌کنند و تأکید می‌کنند که هر عملی مبنای آن غیر از قول معصوم علیه السلام و سنت باشد مردود است. پاسخ شهید: روایات مورد ادعا شما به سه نحو قابل توجیح هستند برخی از آنان در صدد منع از اعتماد کردن به ظنون عقلی هستند.۲- برخی در مقام بیان این نکته هستند که ولایت پذیری از اهل بیت علیهم السلام شرط صحت اعمال است یعنی آن حکمی که از طریق عقل استنباط کرده‌ای به شرطی قبول است که ولایت اهل بیت علیهم السلام را بپذیریم.۳- و برخی دیگر دلالت بر این دارند که ما در مقام استنباط احکام شرعی نمی‌تواییم اتکاء صرف بر احکام عقلی داشته باشیم.

الحلقه الثالثه الجزء الثانی

درس۱ خصائص اصول عملیه (ص۳۱۹)

تعریف اصول عملیه: نوعی از احکام ظاهری هستند که به نحو طریقیت جعل شده‌اند و انگیزه اصلی مولا از جعل آنها از جعل آنها یا تخییر احکام شرعی واقعی است یا تعذیر مکلف در صورت مخالفت با واقع. **توضیح قید طریقیت:** طریقی بودن اصول عملیه براین معنا است که مصلحتی در نفس آن اصول ندارد بلکه انگیزه اصلی مولا از جعل آنها حفظ ملاکات واقعه اهم است مثلاً در شبهات تحریمیه اگر ثابت شود که اصالت برائت جاری است مشخص می‌شود که ملاک واقعی اهم در نزد مولا تسحیل بر عباد بوده است.

تفاوت‌های بین أمارات و اصول عملیه: ۱- سنخ مجعول در دلیل حجیت امارات با سنخ مجعول در اصول عملیه متفاوت است زیرا مجعول در امارات از حیث کاشفیت و طریقیت به واقع لحاظ شده است ولی مجعول در اصول چنین طریقیتی و کاشفیتی ندارد بلکه صرفاً بیان کننده وظیفه عملی برای شخص شاک یا عمل بر طبق یقیین تنزیلی هستند(عمل بر طبق یقیین تنزیلی در مورد استصحاب صدق می‌کند). **نقد شهید:** این تفاوت هر چند مشهور است ولی بیان کننده تمایز حقیقی آن نیست بلکه فرق حقیقی بین آنها این است که اماره حجیتی است که احکام شرعیه مترتب بر لوازم عقلی محتوای خود را ثابت می‌کند ولی اصل عملی چنین قابلیتی ندارد و تنها لوازم شرعیه محتوای خود را ثابت می‌کند بنابر این بحث از طریقیت و کاشفیت نقطه تماییز بین اصول و امارات نیست.

۲- در موضوع اصول عملیه شک لحاظ شده ولی در موضوع امارات شک لحاظ نشده است. **نقد شهید:** این تفاوت علاوه بر اینکه وافی به مقصود ما نیست اصلاً معقول هم نیست زیرا حجیت دادن به یک دلیل چه اصل باشد چه اماره در حقیقت خود نوعی حکم ظاهری است حال اگر شک در موضوع حجیت امارات لحاظ شود معنایش این است که این اماره علاوه بر اینکه برای مکلف شاک حجت است برای مکلف عالم به حکم واقعی هم حجت است در حالی که به اجماع اماره برای عالم به حکم واقعی حجت نیست و تنها برای کسی که جاهل به واقع است و شک در حکم واقعی‌اش دارد حجت است بنابر این شک هم در اماره لازم است هم در اصول عملیه لکن نحوی لحاظش در این دو با هم متفاوت است به این صورت که در امارات لحاظش به این صورت است که در امارات لحاظ شک موردی ایست ولی در اصول لحاظ شک موضوعی است موردی بودن یعنی اینکه ظرف حجیت اصول است در موضوع اصول عملیه هم به عنوان یک قید شده است. **نکته:** مجرای اماره و اصل هر دو هنگام عدم علم به حکم واقعی است با این تفاوت که ما در امارات به دنبال کشف حکم واقعی هستیم ولی در اصول به دنبال کشف وظیفه عملیه مکلف شاک و مهم‌تر اینکه چنین لحاظ در نظر مجتهدی است که می‌خواهد استنباط کند نه در نظر شارع.

۳- در لسان دلیل اصول عملیه شک لحاظ شده و آمده ولی در لسان دلیل حجیت امارات سخنی از شک وجود ندارد مثلاً در دلیل حجیت خبر ثقه مثل آیه نبأ سخنی از شک نیست البته مجرای هر دو شک است. **نقد شهید:** این تفاوت هم مثل تفاوت قبلی وافی و کافی نیست مورد نقض وجود دارد مثلاً در برخی ادله حجیت اماره هم لفظ شک آمده حتی در همان آیه نبأ کلمه جهالت آمده مثلاً در آیه ذکر(فأسلوا هل الذکر إن کنتم لا تعلمون) البته این بیان سوم ثمرات خوبی هم دارد مثلاً می‌توانند نحوی ورود امارات بر اصول عملیه را توجیح کند بدین شکل که با آمدن این اماره موضوع اصل عملی که شک است مرتفع می‌شود ولی آنچه که ما می‌خواستیم نیست.

٤- اصل عملیه نوعی از احکام ظاهری است که در آن قوه محتمل لحاظ شده است ولی اماره نوعی از احکام ظاهری است که در آن قوه محتمل مطابقت با واقع لحاظ شده است یعنی هنگامی که بین ملاکات واقعی تزاحم روی دهد حفظ ملاک اهم و تضمین امتثال شرعی مکلفین یکی از قوه احتمال و محتمل را مقدم می‌دارد و در نتیجه اماره یا اصل جعل می‌شود شهید همین را به عنوان تفاوت حقیقی می‌پذیرد.

درس۲ اصول عملیه شرعیه و عملیه عقلیه (ص۳۲۱)

اصول عملیه بر دو قسم است۱-اصول عملیه شرعیه ۲-اصول عملیه عقلیه. **تعریف اصول عملیه شرعیه**: اصول عملیه‌ای هستند که مستقیماً مربوط به حکم ظاهری شرعی می‌شوند مانند استصحاب. **تعریف اصول عملیه عقلیه**: اصول عملیه‌ای هستند که ناظر به وظیفه عملی عقلی هستند و بعد از آن تعیین کننده وظیفه شرعی مکلف هستند مثل احتیاط عقلی، برائت عقلی.

تفاوت بین اصول عملیه عقلیه با اصول عملیه شرعی: **تفاوت اول:** اصول عملی شرعی خود حکم شرعی هستند ولی اصول عملی عقلی در حقیقت مدرکات عقل عملی هستند. **تفاوت دوم:** اصل عملی شرعی در تمام موارد شک و شبهه وجود ندارد بلکه

تابع دلیل است هر جا دلیل داشتیم جاری می‌شود دلیل نباشد جاری نمی‌شود مثلاً استصحاب فقط در جای جاری می‌شود که حالت یقینی قبلی باشد ولی اصول عملی شامل تمام شبهات می‌شود. **تفاوت سوم:** مرجع تمام اصول عملی عقلی دو اصل برائت عقلی و اشتغال عقلی هستند اشتغال در جای جاری می‌شود که عقل بتواند شمولیت حق الطاعه را درک کند و در بقیه موارد اصل برائت جاری است. **تفاوت چهارم:** بین اصول عملی عقلی به هیچ وجهی تعارض محقق نمی‌شود نه در عالم ثبوت و نه در عالم اثبات. **توضیح:** در عالم اثبات به دلیل آنکه عقل هیچ گاه دو حکم مخالف هم در یک موضوع واحد نمی‌دهد اما در عالم اثبات ما با ادراکات عقلی مواجه هستیم که این ادراکات عقلی نیز به خاطر اتحاد مُدرَک و مُدرِک امکان تعارض ندارد ولی بین اصول عملی شرعی امکان تعارض وجود دارد زیرا این اصول تعارض ندارد ولی بین اصول عملی شرعی امکان تعارض وجود دارد زیرا این اصول تعبدی هستند اعتباری هستند و تابع لسان دلیلشان می‌باشد و لسان ادله شرعی می‌تواند با یک دیگر تعارض کنند مثلاً در شبهه حکمیه تحریمیه فقدان نص دو دسته دلیل داریم دسته اول مثل حدیث رفع می‌گوید برائت شرعی باشد در حالی که دسته دوم مثل حدیث تثلیث (انا اموررثالثه حلال بین، حرام بین و شبهات بین). **تفاوت پنجم:** بین اصول عملی عقلی و شرعی هیچ تضادی بوجود نمی‌آید زیرا اصول عملی عقلی از همان ابتدا یا مشروط است به عدم و رود یک اصل شرعیه مخالفشان هستند یا مشروط نیستند اگر مشروط باشند که نتیجه این می‌شود با آمدن اصل عقلی جاری نمی‌شود اما اگر مشروط نباشد در مواردی که یک اصل عملی عقلی جاری می-شود امکان ندارد اصل شرعی مخالفش جاری شود زیرا منشأ تمام اصول عملیه شرعی همان سیره عقلاء است.

<u>**اشکال بر تفاوت سوم:**</u> می‌تواند برای اصول عملیه عقلیه صورت سومی را هم فرض کنیم و آن اصالت تخییر است که موارد شبهه و دوران امر بین محزورین جاری است. **جواب:** این اصالت تخییرکه مقصود شماست دارای دو کاربرد می‌تواند باشد **کاربرد اول** مقصود از اجرای آن این است که تکلیف را بر عهده مکلف ثابت کرده و او را مشغول الذمه کند لکن این نوع از تکلیف از نوع تکالیف تخییری است ولی تکلیفش تخییری است که شهید می‌فرماید این فرض اصلاً معقول نیست زیرا در هر تخییری ما یک قدر جامع می‌خواهیم و قدر جامعه بین فعل و ترک از نوع قدر جامع‌های ضروری الوقوع (احدهما) خاج از تحت اختیار مکلف است مثل قدر جامع که خارج از اختبارات مکلف باشد اصلاً نمی‌تواند متعلق تکلیف قرارگیرد. **کاربرد دوم:** اگر منظور از تخییر عدم تکلیف و الزام مکلف به فعل و ترک باشد در این صورت همان برائت عقلی است و قسم جدیدی نیست پس تخییر بازگشتش به برائت است در نتیجه اصول عقلی همان دوتاست در حالی که اصول عملی شرعی متعدد هستند و تابع لسان ادله مثال اصاله الطهارت، اصاله الحلیه، استصحاب و ....

درس۳ اصول تنزیلی و محرز(ص۳۲۳)

<u>**اقسام اصول عملیه شرعی:**</u> اصول عملیه شرعی خود دو قسم هستند یک اصول عملی بحت بسیط: اصل عملی است که صرفاً وظیفه عملی مکلف شاک را معین می‌کند و هیچ گونه نظری به عالم واقع حکم واقعی ندارد این اصل یا از طریق انشاء یک حکم تکلیفی ترخیص محقق می‌شود یا یک حکم تکلیفی الزامی بنابر این محدود به دو اصل است برائت و احتیاط قسم دوم اصل تنزیلی

است که این اصل رنگ و بوی واقع را دارد حال اصل تنزیلی نیز خود بر دو قسم است یک: اصل تنزیلیه محرز. دو: اصل تنزیلیه غیر محرز. **تعریف اصل عملیه شرعیه محرز:** اصلی است که شارع در آن احتمال را به منزله علم و یقین فرض کردن و لذا چنین اصلی طریقیت دارد و می‌تواند در قالب اوقات ما را به واقع برساند. **تعریف اصل عملیه شرعیه غیرمحرز:** اصلی که در لسان دلیل حکم ظاهری نازل منزلهٔ حکم واقعی شده کأنهُ وظیفه واقعی مکلف است مثل اصاله الحلیه، اصاله الطهاره که مشکوک حلیه و طهارت به منزله حلال واقعی و طاهر واقعی لحاظ شده و لسان دلیلشان هم مثل لسان دلیل حکم واقعی است کل شیء حلال.

نکته اول: تفاوت بین اصاله الاباحه تنزیلی با اصاله البرائت بحت بسیط هنگامی که اصل اباحه تنزیلی بر یک حیوان جاری می‌شود فایده‌اش این است تمام آثار اباحه و حلیت بر آن به بار می‌شود مثلاًوقتی حیوان حلال گوشت می‌شود مدفوع او هم پاک می‌شود زیرا طبق این اصل کأنهُ حلال واقعی است بر عکس اصاله الاباحه بحت بسیط چون اصلا هیچ نگاهی به واقع نداشته نمی‌تواند طهارت مدفوعش را اثبات کند.

نکته دوم: اصل عملیه محرز بر بقیه اصول عملیه حاکم است و مقدم می‌شود بنابر این هنگام تعارض استصحاب با بقیه اصول عملیه همیشه استصحاب مقدم می‌شود مثلاً در مسافرت کنار جاده پوست یک حیوان پیدا کنیم برای پاکی آن اصاله الطهارت راحت آن را پاک می‌کند ولی استصحاب این حیوان نجاست آن را حکم می‌کند(قبلاً که زنده بود تذکیه نشده الانم شک داریم تذکیه شده یا نه پس حکم به عدم تذکیه می‌دهیم) و استصحاب مقدم است بقیه اصل‌ها جاری نمی‌شوند.

نکته سوم: استصحاب یک اصل عملیه محرز بین محقق نائینی و سید خویی اختلاف است. نظر محقق نائینی: استصحاب یک اصل عملیه تنزیلیه محرز که هیچ کاشفیتی از واقع ندارد و تنها وظیفه عملی را مشخص می‌کند. نظر سید خوئی: استصحاب به عنوان یک اصل تنزیله محرز کاشفیت دارد از واقع، بودن استصحاب هم کاشف از واقع است.

نظر شهید: در مورد اصول عملیه محرزه: طبق مبنای که قبلاً شهید در تفاوت بین امارات و اصول فرموده‌اند اصل عملی محرز را به شکل زیر تفصیل می‌کنند. اگر شارع هنگام جعل حکم ظاهری هم اهمیت محتمل را و هم قوت احتمال را لحاظ کرده باشد آن اصل عملی محرز خواهد بود و الله اصل عملی بحت بسیط است یعنی صرفاً دارای قوت محتمل است قاعده فراغ یک اصل عملی محرز است زیرا هنگام جعل آن هم احتمال مطابقتش با واقع قوی است و هم محتملش لذا قاعده فراغ در مواردی که احتمال ضعیف باشد جاری نمی‌شود مثلاً اگر کسی در حین نماز خواندن التفات و توجه داشت و پس از اتمام نماز شک کرد قاعده فراغ جاری می‌شود زیرا احتمال مطابقت عمل شخص ملتفت با واقع زیاد است اما اگر این شخص در حین نماز غافل بود اصلاً التفات نداشته و بعد از نمازش شک کرد قاعده فراغ جاری نمی‌شود چون احتمال مطابقت نماز چنین شخصی با عالم واقع ضعیف است.

درس۴ موارد جریان اصول عملیه (ص۳۲۵)

بررسی امکان جریان اصول عملیه در هنگام ش در تکالیف واقعی و ظاهری

هنگام شک در یک حکم تکلیفی واقعی اصول عملیه شرعیه قطعاً جاری می‌شوند و نتیجه عملی آنها یا یک نتیجه تنجیزی است مثل احتیاط یا یک نتیجهٔ تعذیری است مثل برائت و در این موارد اشکالی نیست لکن سوالی مطرح شده که آیا هنگام شک در تکلیف واقعی و سپس شک در وجود یک دلیل شرعی معتبر که کاشف از آن حکم واقعی است آیا می‌توان اصول عملیه را جاری کرد یا خیر مثال فرض کنید ما شک داریم در وجود یک حکم واقعی در مورد حرمت شُرب توتون و پس از آن شک داریم در اینکه آیا یک حکم ظاهری مثل احتیاط دربارهٔ آن جعل شده‌است یا خیر؟ آیا می‌توانیم نسبت به هر دو هم حکم واقعی و هم حکم ظاهری برائت جاری کنیم به بیان دیگر آیا مجرای اصول عملیه فقط شامل شک در احکام واقعیه است یا شامل شک در احکام ظاهریه هم می‌شود مثلاً در همین مثال ما عده‌ای از علما بیان کردن که ما باید دوبار برائت جاری کنیم یکی برائت از حرمت واقعی و دیگری برائت از احتیاط نسبت به آن زیرا در فرض ما دو احتمال تنجیزی حکم وجود دارد در نتیجه ما نیازمند دو مؤمن از عقاب هستیم یکی احتمال بسیط که همان احتمال تکلیفی واقعی است و دیگری احتمال مرکب یعنی احتمال قیام یک حجت ظاهری بر آن تکلیف واقعی.

اشکال: بر این ادعای مطرح شده توسط برخی علما اشکال شده است مبنی بر اینکه احکام ظاهری یعنی آن حجیت مشکوک و اصل عملی در مرحلهٔ وجود واقعی شان با یک دیگر تنافی دارند حال اگر ما بخواهیم نسبت به آن حجیت مشکوک برائت جاری کنیم و فرض هم همین باشد که آن حجیت مشکوک در واقع ثابت بوده باشد نتیجه‌اش اجتماع دو حکم ظاهری متنافی خواهد بود که محال است.

جواب شهید: اصالت البرائه نسبت به آن حجیت مشکوک نسبتشان مثل نسبت حکم ظاهری است به حکم واقعی و همان طور که بین حکم ظاهری و واقعی منافانی نبود بین دو حکم ظاهری که در طول هم هستند هم منافاتی وجود ندارد و آنچه که ما قبلاً می‌گفتیم که بین احکام ظاهریه تنافی وجود دارد در جای بود که آنها در عرض هم باشند و موضوع آنها و مشکوک آنها یکسان باشد مثلاً در شبهه حکمیه تحریمیه اصولی‌ها قائل به برائت بودن و اخباری‌ها قائل به احتیاط در چنین موردی برائت و احتیاط باهم منافات دارد.

اعتراض بر اجرای برائت دوم: پس از آنکه ما شک در حکم واقعی کردیم و برائت اول را جاری نمودیم دیگر مستحق عقاب نیستیم در امان هستیم لذا اجرای برائت دوم لغو است. **توضیح لغویت برائت دوم:** چون اجرای برائت دوم اگر بدون اجرای برائت اول باشد برای ما فایده‌ای ندارد و نمی‌تواند ما را نسبت به عقاب واقعی ایمن کند و اما اگر اجرای برائت دوم پس از اجرای برائت اول باشد معقول نیست چون پس از آنکه ما برائت اول را جاری کردیم دیگر احتمال عقاب نمی‌دهیم که بخواهیم دوباره برائت جاری کنیم پس لغو است.

پاسخ شهید: در این مسئله ما دو احتمال عقاب مستقل از هم داریم و هر کدام یک مؤمن مستقل می‌خواهد یکی احتمال عقاب ناشی از خود تکلیف واقعی و دوم احتمال عقاب ناشی از اهتمام مولا به ملاکات واقعی که همان حجت مشکوک باشند و تعمیم از اول ملازمه‌ای با تعمیم از دومی ندارد پس دوباره باید برائت جاری کنیم زیرا می‌توان تصور کرد که مولا گفته باشد ای مکلف هر جا

احتمال تکلیف دادی و علم داشتی حجیتی بر آن اقامه نشده برائت جاری کن اما اگر احتمال تکلیف دادی و علم داشتن حجیتی بر آن اقامه نشده برائت جاری کن اما اگر احتمال تکلیف دادی و احتمال قیام یک حجیت بر آن تکلیف را نیز دادی باید احتیاط کنید پس برائت دوم لغو نیست.

نظر نهایی شهید پیرامون اجرای برائت دوم: حق آن است که برائت از تکلیف واقعی مشکوک ما را از برائت دوم نسبت به حجیت مشکوک بی‌نیاز می‌کند که البته توضیح آن نیاز به مقدماتی دارد. **مقدمه اول:** برائت از تکلیف واقعی (برائت اول) و آن حجیت مشکوک (مثلاً دلیل احتیاط) هر دو حکم ظاهری هستند که در عرض هم قرار می‌گیرند زیرا موضوع هر دو یکسان است و آن شک در حکم واقعی است. **مقدمه دوم:** وقتی دو حکم ظاهری مختلف باشند (برائت، احتیاط) و در عرض یکدیگر قرارگیرند قطعاً متنافی هستند. **مقدمه سوم:** برائت اول نسبت به تکلیف واقعی با اصل ثبوت و صدور آن حجت مشکوک منافات دارد (تنافی واقعی دارند ظاهری نیستند یکی که بیاید جلو ثبوت دیگری را می‌گیرد). **مقدمه چهارم:** این منافات اقتضاء می‌کند تنها آن حکم ظاهری مقدم حجیت باشد و آن حجیت مشکوک از حجیت ساقط شود. **مقدمه پنجم:** دلیلی که برائت اول را حجت می‌کرد به دلالت التزامیش وجود هرگونه حجیت ظاهری دیگری را نفی می‌کند و با نفی آن حجیت مشکوک موضوع برائت دوم از بین می‌رود و نیازی به اجرای برائت دوم نیست.

درس۵ مسلک قبح عقاب بلابیان (ص۳۳۲)

هنگامی که مکلف در تکلیف شرعی‌اش دچار شک شود و امکان اقامه دلیل اثباتاً و نفیاً برای تکلیف نداشته باشد سوال این است که وظیفه عملیه اولیه او بر اساس حکم عقل و قطع نظر از دخالت شارع چیست؟ دو نظر بین علماء مشهور است یکی: مسلک قبح عقاب بلابیان و برائت عقلی از تکلیف. دوم: مسلک حق الطاعه و وجب احتیاط عقلی. **توضیح مسلک قبح عقاب**: این مسلک مشهور علماء از قدیم تا کنون بوده اما آنچه که مهم است بررسی ادله آنهاست.

ادله قائلین به مسلک قبح عقاب بلابیان: اول دلیل محقق نائینی: زیرا با عدم وصول تکلیف به مکلف هیچ مقتضی برای تحرک و مسولیت وجود ندارد و این عدم مقتضی هم بر اساس حکم عقل است در نتیجه هرگونه عقابی برای مکلفی که آن تکلیف مشکوک را ترک کرده است عقلاً قبیح است. **پاسخ شهید:** استدلال شما یک نوع مصادره به مطلوب است یعنی شما در محل نزاع ما عدم مقضی را به عنوان مطلوب خود مفروغ عنه گرفته‌اید در حالی که محل نزاع ما این است که آیا مقتضی وجود دارد یا نه ندارد به بیان دیگر شما ابتدا باید ثابت کنید که محدوده و دایرهٔ حق الطلبه شارع فقط شامل تکالیف قطعی و معلوم است و اصلاً شامل تکالیف محتمل نمی‌شود در حالی که این ادعا خود نیازمند دلیل است و شما بی‌دلیل محدودیت حق‌الطاعه را پذیرفته‌اید.

دوم سیره عرفی عقلاء: یعنی اینکه در صورت عدم وصول تکلیف مولوی سیره عقلاء برا این است که اصل را بر نبودن تکلیف می‌گذارند و درنتیجه اصل را بر قبح عقاب بلابیان می‌گذارند و این سیره عقلائی مورد ردع شارع قرار نگرفته است پس حجیت است. پاسخ **شهید:** آن مولویتی که در عرف عقلاء مطرح شده و این سیره بر اساس آن بناء شده‌است یک مولویت مجعول اعتباری و غیر

حقیقی است در حالی که مولویتی که محل نزاع ماست مولویت شرعی حقیقی است بنابر این موضوع سیره عقلاء با محل نزاع ما کاملاً متغایر است لذا نمی‌توان از این سیره برای اثبات قبح عقاب بلابیان در مورد تکالیف مولوی حقیقی استفاده کرد.

سوم دلیل محقق اصفهانی: تمام احکام عقلی کما اینکه قبلاً ذکر شد مرجع آنها حسن عدل و قبح ظلم است و بر همین اساس عقل می‌گوید مخالفت با آنچه که حجیت بر آن اقامه شده‌است ظلم است زیرا خروج از رسم عبودیت است بنابر این مستحق مذمت و عقاب از طرف مولا است لکن مخالفت با آنچه که هیچ دلیل و حجیتی بر آن اقامه نشده ظلم نیست خروج از زی عبودیت نیست زیرا در نظر عقلاء رسم عبودیت این است که آن عبد در ظاهر با مولایش مخالفت نکند هر چند در واقع مخالفت واقع شود. **پاسخ شهید:** این استدلال بر می‌گردد به یک قضیه مشهور که می‌گوید مرجع تمام احکام عقلی حسن عدالت و قبح ظلم است لکن این ادعا علی رقم شهرتش باطل است زیرا قبل از این قضیه، قضیهٔ دیگری نیز توسط عقل درک شده و بدان حکم شده و آن قضیه اولیه این است که اگر خود مفهوم ظلم را توسط عقل تحلیل کنیم عقل می‌گوید ظلم یعنی سلب حق غیر پس ما قبل از این حسم و قبح با مفهوم حق روبه‌رو هستیم حال باید پرسید از نظر عقل حق چگونه تعریف می‌شود در تعریف عقلی حق یک معنا نهفته است و آن مسؤلیت نسبت به غیر است پس در ابتدا امر عقل می‌گوید ما نسبت به غیر خود مسؤلیم نسبت به مولای خود مسؤلیم اگر حق او را بدهیم عدالت است اگر حقش را سلب کنیم ظلم است حال باید سؤال کرد که محدوده و وسعت این حق مولا چقدر است آیا شامل تکالیف محتمل و مشکوک هم می‌شود و این اول کلام است.

درس۶(ص۳۳۵)

چهارم دلیل محقق اصفهانی: تکلیف از مقوله انشاء (ایجاد) است و این انشاء یک انشاء حقیقی است و این مطالب نیاز به یک توضیح دارد: انشاء بودن تکلیف یعنی آنچه که با جعل و انشاء ایجاد می‌شود ایجاد شده و دیگر متوقف بر وصول و علم نمی‌باشد و حقیقی بودن آن یعنی اینکه انشاء تکلیف به انگیزه بعث و تحریک است و در این مرحله باید بگویم رکن و قوام حقیقی بودن تکلیف به این است که به مکلف برسد و برای او معلوم باشد زیرا پرواضح است که هر تکلیفی به مجرد انشاء شدنش باعث محرکیت نمی‌شود و علاوه بر آن باید به مکلف واصل نیز بشود زیرا بعث تحریک جاهل ممکن نیست و فقط مختص به کسانی است که علم به آن دارند در نتیجه عقاب و تنجز تکلیف با عدم وصول به تکلف امکان ندارد. **پاسخ شهید:** باز هم می‌گویم محل نزاع ما در جای دیگری است اگر حق‌الطاعه مولا شامل تکلیف که به وصول احتمالی به مکلف رسیده است نیز باشد قطعاً باعث تحریک و تکلیف خواهد شد و الّا خیر پس محل نزاع عاقبت مربوط است به مشخص کردن دایره حق الطاعه علاوه بر اینکه مراد شما از تکلیف حقیقی کاملاً واضح نیست زیرا اگر مرادتان از تکلیف حقیقی همان جعل شرعی باشد مثل جعل وجوب می‌گوید این جعل شرعی ناشی است از ارادهٔ مولا و مصلحت و این دو حتی با شک و جهل مکلف نیز محفوظ هستند اما اگر منظور شما از تکلیف حقیقی جعل همراه با انگیزه بعث و تحریک باشد همان استدلال بالا را باید پذیرفت و خواهیم گفت که تنجز تکلیف متوقف بر علم و وصول است ولی سؤال اصلی ما در جای دیگر است و آن این است که مبادی این اراده مولا و مصلحت چگونه‌اند آیا در مرحله اراده و مبادی احتمال جعل کافی است یا خیر و تا این مطلب روشن نشود پاسخ واقعی محقق نخواهد شد پس دلیل شما ناقص است.

نظر نهایی شهید: باابطال تمام این ادله مسلک حق‌الطاعه ثابت شد. **توضیح مسلک حق‌الطاعه:** مولویت شارع مقدس ذاتی و واقعی است و اختصاص به تکالیف معلوم ندارد بلکه شامل تمام تکالیف ولو مشکوک و احتمالی می‌شود و این خود از مدرکات عقل عملی است که قبلاً آن را حجت دانستیم پس حق‌الطاعه مثل حق شکر منعم بر تمام قضایای عقلی حاکم است و نتیجه آن اصالت اشتغال می‌باشد یعنی عقل حکم می‌دهد که ترخیص جدی در ترک تحفظ این حق مولوی از طرف خود مولا نیامده وظیفه مکلف احتیاط است.

درس ۷ قاعده ثانویه در حالت شک (ص۳۳۷)

منظور قاعدهٔ عملیه ثانویه در هنگام شک که از طریق شارع جعل شده و می‌تواند موضوع قاعدهٔ اولیه (حق الطاعه) را زائل کند و برای ما برائت شرعیه بیاورد برای اثبات این برائت شرعیه ابتدا به سراغ آیات قرآن می‌رویم.

ادله اثبات برائت شرعی: **<u>آیات:</u>** **اولین آیه:** آیه هفتم سورهٔ طلاق «لایُکلفُ اللهُ نفساً الا ما آتاها» (خداوند نفسی را مکلف نمی‌کند مگر آنکه به او (علم به تکلیف را) بدهد) "سوره‌ی طلاق، آیه۷" **تقریر استدلال:** ابتدا باید کلمات کلیدی در این آیه را معنا کرد یعنی سه کلمه «لایکلف»، «ما»، «آتاها». برای کلمه «ما» که اسم موصول است سه احتمال داده شده <u>احتمال اول:</u> که با توجه به سیاق آیات قبلی در مورد وجوب انفاق است. این است که مقصود از مای موصوله «مال» باشد که در این صورت آتاها به معنای اعطای مال خواهد بود و لایکلف به معنای عدم تکلیف به نفاق می‌شود یعنی خداوند هیچ کس را موفق به انفاق نمی‌کند مگر به اندازه‌ای که به او اعطاء کرده که در این صورت از محل بحث ما خارج می‌شود. <u>احتمال دوم:</u> منظور از کلمه «ما» فعل مکلف باشد که در این صورت مقصود از آتاها قدرت دادن مکلف بر انجام فعل است و معنای آیه می‌شود خداوند متعال هیچ مکلفی را بر هیچ فعلی تکلیف نمی‌کند الا بر افعال که مکلف قدرت بر انجامشان داشته باشد. <u>احتمال سوم:</u> منظور از کلمه «ما» مطلق تکلیف است و منظور از آتاها بیان تکلیف، پس معنای آیه می‌شود خداوند متعال هیچ کس را مکلف نمی‌کند مگر نسبت به تکلیفی که برای او بیان باشد که همان قبح عقاب بلابیان خواهد بود یعنی برائت شرعی. حال کدام یک از این معانی مراد خداوند است بین علماء اختلاف نظر وجود دارد عده‌ای از علماء جامع بین این سه احتمال را در نظر می‌گیرند و در مقابل علماء دیگر تنها احتمال اول را بخاطر سیاق آیه حجت می‌داند حال نظر مرحوم شیخ انصاری را بیان می‌کنیم.

<u>نظر شیخ انصاری:</u> مرحوم شیخ می‌فرمایند ما نمی‌توانیم اسم موصول ما را مطلق بگیریم به نحوی که تمام احتمالات را شامل شود زیرا اگر ما مطلق تکلیف باشد ترکیب نحوی آن مفعول مطلق خواهد شد و اگر منظور از کلمه ما فعل یا مال باشد ترکیبشون مفعول‌به خواهد بود نسبت موجود در مفعول مطلق نسبت تبینی است ولی نسبت موجود در مفعول به نسبت وقوعی است و این دو نسبت کاملاً با هم متغایر هستند و ما نمی‌توانیم دو لفظ با دو معنا و دو نسبت متغایر را در یک استعمال واحد بکار ببریم.

<u>اشکال بر نظریه شیخ انصاری از محقق عراقی:</u> هر چند این دو نسبت با هم متغایر هستند ولی باز هم محتوای بین آنها یک نقطه مشترک و قدر جامع به نام نسبت را فرض کرد و با هم قدر جامع مشکل استعمال در دو معنای و دو نسبت بر طرف می‌شود.

پاسخ شهید به محقق عراقی: قدر جامع‌ای که شما لحظ کرده‌اید یا قدر جامع حقیقی یا یک قدر جامع اعتباری اگر قدر جامع حقیقی باشد محال لازم می‌آید زیرا نسبت‌ها از نوع معنای حرفیه هستند و قبلاً گفتیم که بین معنای حرفیه هیچ قدر مشترکی حقیقتاً وجود ندارد اما اگر قدر جامع غیر حقیقی و اعتباری باشد اولاً که باید مشخص شود ثانیاً باید در خود این آیه قرینه‌ای به آن اشاره کند در حالی که ما چنین قرینه‌ای را نداریم.

اشکال دوم بر نظریه شیخ انصاری: ماده فعل لایکلف از ریشه کُلفَت است و کلفت در اینجا یعنی همان ادانه و به قرینه تناسب بین حکم و موضوع منظور از کلمه ما باید حکم شرعی باشد زیرا تنها یک حکم شرعی است که می‌تواند موضوع ادانه و مجازات قرار گیرد پس اگر کلمه ما به معنای تکلیف شرعی باشد مفعول مطلق نیست بلکه همان مفعول به است ما تنها نسبت خواهیم داشت آن هم نسبت وقوعی در مفعل به.

سوال: برائتی که از این آیه استفاده می‌شود به چه معنای است دو احتمال پیرامونش وارد شده است. **احتمال اول:** منظور از برائت در این آیه عدم کلفت بسبب تکلیف غیر واصل می‌باشد در این صورت آنچه که نفی شده کلفت مسبب از تکلیف مجهول واقعی است و این صورت منافاتی ندارد به شبب دلیل دیگری مثل ادله وجوب احتیاط کلفت دیگر بیابد بنابر این آیه قابلیت تعارض با ادله اخبارین را مبنی بر وجوب احتیاط نخواهد داشت. **احتمال دوم:** منظور از برائت در این آیه نفی کلفت در مورد تکلیف غیر واصل می‌باشد در این صورت مفاد آیه این می‌شود که به طور کلی در هنگام عدم بیان هیچ کلفتی حتی از جانب احتیاط هم وجود ندارد بنابر این می‌تواند ادله وجوب احتیاط را نیز باطل کند (نظر شهید). **نتیجه:** استدلال بر این آیه بر برائت شرعیه محرز است.

میزان دلالت این آیه بر برائت: در نگاه اول این آیه شامل تمام شبهات می‌شود چه شبهه حکمیه چه شبهه موضوعیه و چه شبهه تحریمیه چه شبهه وجوبیه لکن عده‌ای از علماء از اشکالاتی بیان کرده‌اند که باید آنها را بیان کنیم. **اشکالات وارده بر این آیه بر برائت شرعی:** این آیه تنها می‌تواند شامل شبهات حکمیه شود و موضوعیه نیست زیرا منظور از ما آتاها آن ایتای است که با مقام و شأن شارع تناسب داشته‌باشد و تنها شبهات حکمیه هستند که این تناسب را دارند. **پاسخ شهید:** منظور از ایتا، ایتای مطلق است که هم شامل ایتا از طرف شارع می‌شود و هم غیر شارع بنابر این به خاطر این اطلاق آیه می‌تواند گفت حتی شامل شبهات موضوعیه هم می‌شوند البته یک مورد استثناء وجود دارد و آن این است که برائت شرعی در این آیه شامل موارد عدم فحص نمی‌شود و ابتداء مکلف باید تمام مواردی که احتمال وجود بیان می‌رود بررسی کند اصطلاحاً باید به تمام موارد مظان (محل ظن) معثور (دسترسی) و در صورت عدم بیان در آنها برائت و جاری کنیم.

آیه دوم: «ما کُنّا معذبین حتّی نبعثَ الرسولاً» (و ما عذاب کننده نیستیم تا آن که رسولی مبعوث کنیم) " سوره‌ی اسراء، آیه ۱۵" منظور از کلمه رسول در این آیه مطلق بیان حکم شرعی است زیرا تنها راه رسیدن حکم شارع از عالم مجعول انبیاء و رسول هستند پس آیه می‌گوید تا زمانی که حکمی از طرف شارع به طریقی مثل انبیاء و رسول به دست مکلف نرسیده باشد مکلف مستحق عقاب نیست. **اشکال اول:** با توجه به ظاهر آیه تنها خود عقاب نفی شده‌است نه استحقاق عقاب مطلوب ما دومی است زیرا موردی را می-

توان فرض کرد که تکلیف بیان شده ولی منجز بوده‌است و مکلف باید احتیاط می‌کرد ولی احتیاط نکرده است و مستحق عقاب بوده است لکن عاقبت شارع از باب عقود و نه از راه برائت عقاب را برداشته‌است. **اشکال دوم:** با توجه به سیاق آیه و صیغه فعل ما کُنا که ماضی است این آیه ناظر به عقاب امت‌های سابق است آن هم از نوع عقاب‌های دنیوی در حالی که مطلوب ما عقاب‌های مربوط به قوم مسلمین است مطلوب حاصل نشد.

جواب اشکال اول: ظاهر نفی عقاب که در آیه آمده بر اساس فهم عرفی قالب عقلاء این است که منظور شارع صرف نفی عقاب نیست بلکه استحقاق عقاب را نیز منتفی می‌داند زیرا شارع مقدس هنگام ابلاغ دستوراتش طبق فهم عرفی سخن می‌گوید نه این دقت‌های فلسفی که شما لحاظ می‌کنید و بین نفی عقاب و نفی استحقاق فرق لحاظ می‌کنید.

جواب اشکال دوم: سیاق این آیه در مقام بیان قوانین جزائی شرعی است و قوانین جزائی کلی هستن هم شامل مجازات دنیوی میشوند هم شامل مجازات‌های اخروی مثل آیه‌ای که می‌گفت «لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وزرَ اُخری» که هم در دنیا جاری است هم در آخرت علاوه بر آن که منشأ توهم دنیوی بودن این عقاب صیغه ماضی دلالت بر تحقق و حتمیت یک حکم می‌کند نه اینکه زمانش مخصوص به گذشته باشد و تأیید این مطلب فعل نبعث که مضارع است و دلالت بر استمرار می‌کند.

هرچند این دو اشکال به این آیه وارد نیست ولی دو اشکال دیگر که پاسخی ندارد همچنان بر این آیه وارد می‌شود و ما نمی‌توانیم از این آیه برائت را استخراج کنیم. دو اشکال خود شهید یر این آیه: **اشکال اول:** منظور از کلمه رسول صدور بیان از طرف شارع است ولی مطلوب ما صرف صدور نیست بلکه وصول تکلیف به مکلف است پس مربوط به جای می‌شود که اصل تکلیف از طرف شارع صادر نشده و محل بحث ما جای است که صادر شده ولی به دست ما نرسیده‌است. **اشکال دوم:** برفرض ما بتوانیم از این آیه برائت شرعی را هم استباط کنیم لکن نتیجه‌اش این است که تا مادامی که بیانی از طرف شارع بر تکلیف نیامده باشد برائت داریم حال آنکه ادله اخباری‌ها بر وجوب احتیاط خود بیان است.

آیه سوم: « قل لا أجد فیما اُخی الیَّ مخرماً علی طاعم یطعمه إلا أن یکون میتهً أو لحم خنزیرٍ فإنّه رجسٌ أو فسقاً اُهل لغیر الله به فمن اضطر غیر باغٍ و لا عادٍ فإنّ ربَک غفور رحیم» (بگو در آنچه به من وحی شده‌است طعام حرامی را نمی‌یابم که بر خورنده‌ای که آن را می‌خورد حرام شده باشد، مگر این که مردار باشد یا خونی ریخته‌شده یا گوشت خوک باشد که پلید است، یا دامی که آن را به نافرمانی سر بریده، همان که هنگام ذبحش نام غیر خدا را بر آن برده‌اند. و هر کس به خوردن یکی از اینها ناچار شود، به شرط آن که ناچاری او در اثر ستمکاری و سرکشی نباشد بر او حلال می‌شود چرا که خدا آمرزنده و مهربان است)."سوره‌ی انعام، آیه ۱۴۵"

تقریر استدلال: خداوند متعال در این آیه برای عدم تکلیف یک قضیه و قاعده کلی را به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آموخته‌اند و آن قضیه کلی این است که «عدم وجدان یدل علی عدم وجود» نیافتن دلیل خود می‌کند بر اینکه تکلیفی موجود نیست و این همان برائت مطلوب ماست. **اشکال اول:** این آیه خطاب به نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است و عدم وجدان نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مساوی است با

عدم وجود تکلیف در واقع، زیرا ایشان عالم به تمام احکام صادره از سوی خداوند است پس این حکم و قاعده مخصوص چنین شخصی است و برای ما که چنین احاطه علمی نداریم حجت نیست. **اشکال دوم:** بر فرض هم قبول کنیم که عدم وجدان نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله دلالت بر عدم تکلیف واقعی نداشته باشد زیرا علم نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله هم دارای محدودیت‌های است و تا خداوند متعال بیان نکرده باشد ایشان عالم به آن نخواهند شد لکن حداقل دلالت بر عدم صدور تکلیف از طرف شارع است زیرا محال است که حکمی از طرف شارع بیان شده باشد ولی به تنها مبلغش یعنی نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نرسیده باشد پس مدلول آیه صرفاً عدم صدور می‌باشد در حالی که مطلوب ما عدم وصول بود. **اشکال سوم:** مدلول این آیه این است که مکلفین دارای اطلاق العنان (آزادی) و این آزادی عمل می‌تواند منشأهای مختلفی داشنه باشد مثلاً منشأ این آزادی عموماتی باشند که در مورد حلیت اشیاء هستند مثل« خلق لکم ما فی السماءو ما فی الارض» این عمومات اصول لفظی هستند و با وجود اصول لفظیه نوبت به اصل عملی برائت نمی‌رسد نتیجه آنکه آیه سوم نمی‌تواند دلیل برائت شرعی باشد.

آیه چهارم: « و ما کان الله لیضل قوماً بعد إذا هواهم حتی یبین لهم ما یتقون إنّ الله بکل شيءٍ علیم» (خداوند بر این نیست که قومی را بعداز آن که هدایتشان کرده، به ضلالت افکند، تا آن که برایشان روشن شود که تقوا نمی‌دارند؛ خداوند به هر چیزی داناست) " سوره‌ی توبه، آیه١٤٤"

تقریر استدلال:مراد از اضلال در این آیه صرف گم راهی نیست بلکه نوعی عقاب است آن هم از نوع عقاب ترد شدن از باب رحمت الهی این عقاب طبق آیه مشروط است به بیان «ما یتقون» یعنی بیان تکالیف پس تا چنین بیانی نباشد عقابی هم نیست علاوه بر اینکه عبارت «لهم» در آیه اشاره به وصول بیان به مکلفین است پس ربطی به عدم صدور ندارد پس آیه به راحتی می‌تواند مطلوب ما را اثبات کند. **اشکال اول:** در این آیه عبارتی داریم که نشان می‌دهد تکالیف بیان شده بوده ولی مکلفین به آن توجیهی نداشتن پس از محل بحث ما خارج است. **اشکال دوم:** مقصود از «ما یتقون» در این آیه دو احتمال دارد. احتمال اول: آنچه که به واسطهٔ عنوان اولیه‌اش سبب تقوا و امتثال خداوند است در این صورت فقط شامل مخالفت واقعی است و برائتی که بدنبال می‌آورد مربوط به عدم بیان حکم واقعی است در این صورت می‌تواند مطلوب ما را اثبات کند لکن اشکال قبلی همچنان باقی است. احتمال دوم: منظور از «ما یتقون» آن تکالیفی هستند که حتی با عنوان ثانویه و ظاهریشان برای مکلف بیان شده‌باشد مثل ادله وجوب احتیاط، احتیاط یک عنوان ثانوی است در این صورت مخالفین ما می‌توانند ادعا کنند که ادله احتیاط همان بیان «ما یتقون» هستند و لذا دیگر نوبت به اجرای برائت نمی‌رسد زیرا ادله احتیاط وارد بر ادله برائت می‌شوند.

درس ۸ ادله برائت از سنت (ص۳۴۱)

حدیث اول: امام صادق علیه‌السلام فرمودند:«کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» (همه چیز مطلق است تا آنکه نهی از طرف خداوند وارد شود). ظاهر این حدیث به راحتی می‌تواند مطلوب ما را اثبات کند لکن نکات مهمی در مورد این روایات مجمل است که باید

توضیح داده شود. **نکته اول:** در عبارت «حتی یرد» مقصود از ورود چیست؟ آیا مقصود صدور است یا وصول اگر وصول باشد برائت ثابت می‌شود اما اگر صدور باشد نمی‌تواند دلیلی بر برائت شرعی باشد. **نکته دوم:** مراد از نهی در روایات چه نهی است؟ نهی واقعی یا نهی ظاهری یا هر دو منظور از نهی ظاهری نهی است که از مدلول ادله احتیاط بدست می‌آید و اگر این روایت شامل نهی ظاهری نمی‌شود ادله احتیاط وارد می‌شود بر ادله برائت و نمی‌تواند برائت شرعی را استفاده کرد حال اینکه این دو نکته باید از اجمال خارج شوند و مفصل توضیح داده شود. **بررسی نکته اول:** مخالفین برائت می‌گویند هیچ قرینه‌ای برای تعیین هیچ یک ندارد «و اذا جاء احتمال بطل استدلال» پس نمی‌توان برائت را اثبات کرد ولی موافقین برائت برای اثبات ارادهٔ وصول ادله‌ای را ذکر کرده‌اند که باید بررسی کرد.

ادلهٔ اثبات ارادهٔ وصول از لفظ «یرد» در این حدیث: دلیل اول: استاد خوئی می‌فرمایند: مطلق بودن در این حدیث دارای یک غایت است حال باید دید غایتش چیست خود مطلق بودن یک حکم ظاهری است پس غایتش هم باید متناسب با آن ظاهر باشد نه واقعی پس منظور از ورود باید وصول به مکلف باشد نه صدور واقعی از طرف شارع زیرا اگر مقصود صدور واقعی از طرف شارع باشد معنای حدیث این می‌شود که اباحه زمانی ثابت است که واقعاً تکلیفی از طرف شارع صادر نشده باشد و اگر ما بتوانیم این عدم صدور را احراز کنیم پر واضح که قطعاً علم پیدا می‌کنیم تکلیفی واقعاً وجود ندارد و دیگر شکی نداریم تا بخواهیم حکم ظاهری اباحه را جاری کنیم پس مقصود وصول است. **اشکال به استاد خوئی:** می‌توانیم اباحه‌ای که در مطلق بودن است را اباحه واقعی بگیریم در نتیجه غایتش را هم صدور واقعی بگیریم در این صورت می‌توان منظور از نهی را نهی واقعی تصور کرد و دیگر دلالتی بر برائت ندارد. **دفاع استاد خوئی:** اباحه واقعی و نهی واقعی دو حکم واقعی متضاد هستند که هرگز با یکدیگر جمع نمی‌شوند حال اگر مقصود شما مشروط کردن اباحه واقعی بر عدم وحی واقعی باشد محال است زیرا قبلاً ثابت کردیم که مقدمیت و علیت عدم یک ضد برای ضد دیگر باطل است اما اگر مقصود شما این باشد که این حدیث در مقام بیان این نکته است که یک ضد وقتی ثابت می‌شود که ضد دیگر نیاید در این صورت خواهیم گفت این از واضحاتی است که نیاز بیان از طرف معصوم علیه‌السلام نداشت و چنین بیانی لغو است پس حق همان است که ما گفتیم. **نظر شهید:** حق این است که مقصود از کلمه نهی که در روایت آمده اصلاً حرمت نیست که بخواهیم بگوییم حرمت ظاهری است یا حرمت واقعی بلکه نهی عبارت است از آن خطاب شرعی که کاشف است از تحریم و تضادی که شما بیان نمودید اقتضاء ندارد که یکی از ضدین معلق شود بر عدم ضد دیگر بلکه نکته لحاظ شده در این روایت در این است که اباحه مشروط است بر عدم وجود کاشف از حکم ضدش یا به بیان دیگر فعلیت یافتن حرام مشروط است به اینکه خطاب شرعی دال بر حرمت از طرف شارع صادر شود و تا چنین کاشفیتی نباشد مکلف آزاد و مطلق العنان است. (مراد از ورود وصول است)

دلیل دوم: در بطن مفهوم ورود معنای وصول نهاده شده‌است زیرا در هر ورودی ما یک وارد به اضافه یک موردعلیه می‌خواهیم و تا این دو محقق نشوند صلاً ورود معنا پیدا نمی‌کند بنابراین در اصل این مفهوم ورود وجود داشتن موردعلیه یا به عبارت دیگر اصل

صادر شدن مورد علیه مفروق‌عنه است و شک ما در مورد وصول می‌باشد پس دقیقاً مقصود حضرت از «حتی یرد» معنای «حتی یصل» (همان وصول) می‌باشد. **پاسخ شهید:** استدلال شما تمام نیست زیرا ما برای تصور مفهوم ورود کافی است. وارد و موردعلیه را قطع نظر از اینکه صادر شده باشد یا نشده باشد تصور کنیم به عبارت دیگر کافی است فاعل و مفعول را تصور کرده تا مفهوم ورود محقق شود و لزومی ندارد که این دو در عالم خارج هم بالفعل به وجود آمده باشد در نتیجه استدلال به این روایت به خاطر این اجمالش صحیح نیست.

درس۹ بحث درمورد حدیث رفع (ص۳۴۳)

حدیث دوم: پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرمایند: « رفع عن أُمتی تسعه: الخطأ، والنسیان، و ما أُکرهوا علیه، و ما علیه، و ما لایعلمون، و ما یطیقون، و ما اضطروا الیه، و الحسد، والطیر، والتکفر فی الوسواسه فی الخلق ما لم ینطق بشفه» (از امت من نُه چیز برداشته شده- است: خطا، فراموشی، آنچه را آن اکراه شوند، آنچه ندانند، آنچه طاقتش ندارند، آنچه بدان مضطر شوند، حسد، فال بد، تفکر در وسوسه خَلق، آنچه منطبق بر لب‌هانشود). ادعا این است که استحقاق عقاب برداشته شده‌است اگر غذا را بخوریم که حرام است این گناهی ندارد که برائت شرعی است که مفهوم قابل استنباط است. **نظر شهید:** ابتدا باید راجب این حدیث بررسی فقه الحدیثی شود مهم‌ترین و کلیدی‌ترین واژه‌ای که در این آیه وجود دارد کلمه رفع است باید بررسی شود که مقصود از رفع و مرفوع در این روایت چیست زیرا پُر واضح است که بسیاری از این اموری که در این حدیث ذکر شده‌اند امور تکوینی و ثابتی هستند که در بین امت اسلام به وُفور یافت می‌شود. و قطعاً وجود تکوینی این اشیاء مراد نیست زیرا خلاف وجدان است حال برای معنای رفع و مرفوع سه توجیه بیان شده:

توجیه اول: مرفوع در این روایت یک مضاف محذوف است و آن مضاف محذوف امری است که قابل ارتقاع باشد قابل برداشته شدن باشد پیشنهاد مشهور کلمه مأخوذ می‌باشد یعنی «رفع یؤاخذ لایعلمون». **توجیه دوم:** هیچ مضافی در کار نیست بلکه خود این موارد نُه‌گانه برداشته شده‌است البته به لحاظ وجود تشریعی شان مثلاً آن چه را که امت به آن جهل دارند برداشته شده‌است یعنی اثر تشریعی‌اش برداشته شده است به عنوان مثال شرب هر خمر مجهول در عالم تشریع اثر تحریمی ندارد. (موضوع وجود دارد حکم سلب می‌شود) **توجیه سوم:** هیچ مضافی در تقدیر نمی‌گیریم خود اشیاء برداشته شده‌اند به لحاظ وجود تکلیفی یعنی در عالم خارج و تکوین این موجودات نازل منزله عدم می‌باشند مثل شرب خمر اضطراری که عالم خارج محقق شده به منزله عدم است نه حرمتی دارند و نه حدی(موضوع نفی می‌شود). حال نتیجه بحث ما این است که ناگزیر پذیرش یکی از این سه توجیح و در هر صورت مطلوب ما حاصل می‌شود و این حدیث رفع حاکم بر تمام احکام اولیه می‌شود.

سوال: نحوه حکومت حدیث رفع بر ادلیه احکام اولیه چگونه است؟ سه تفسیر وجود دارد: **طبق توجیه اول:** حکومتش تضیغی است و این تضیغ در جامع محمول است محمول یعنی همان حکم شرعی پس محدودهٔ همهٔ احکام اولیه همگی تضیغ شد. **طبق توجیه دوم:** باز هم حکومت تضیغی خواهد بود در ناحیه محمول لکن این تضیغ اعتباری و تنزیلی است یعنی مستقیماً خود احکام

واجبات و محرمات را تضیغ نمی‌کند بلکه به طور غیر مستقیم دایرهٔ آنها را تضیغ می‌کند بدین صورت که ابتدا موضوع واجب و محرمات را تضیغ کرده به تبع آن نیز خود احکام نیز ضیغ خواهد شد مثل حدیثی که می‌گوید:« لارهبانیت فی الاسلام» ابتداء موضوع رهبانیت در اسلام منتهی می‌شود و به تبع آن حکم و اثرش منتفی می‌شود. **طبق توجیه سوم:** حکومت تضیغی است لکن از جانب موضوع یعنی تعبداً این موضوعات از طرف شارع محدود شده‌اند و از دایره احکام خارج شده‌اند مثل آنجا که می‌گفتیم: «لاربا بین الوالد و ولده».

سوال: کدام یک از این احتمالات قوی‌تر است؟ ابعد احتمالات احتمال اول است زیرا اصل عدم تقدیر است. **اشکال به این نظر:** اگر اصل عدم تقدیر است در احتمال دوم هم به گونه‌ای یک مقدر فرض کرده‌ایم هرچند از جنس لفظ نیست آن تقدیر ما وجود شرعی اشیاء است بنابراین احتمال دوم هم باید بعید باشد. **جواب شهید:** هرچند در توجیح دوم ما در مقام معنا و مفهوم یک مجاز عقلی داریم لکن این مجاز گویی به همراه یک قرینه بسیار قوی است و آن قرینه ظهور حالیه شارع متکلم این حدیث است زیرا هر کلامی را باید براساس ظهور حالی متکلمش تفسیر کرد و در این حدیث هم متکلم ما شارع از آن جهت که در مقام تشریع است می-باشد لذا می‌طلبد که وجود این اشیاء نیز یک وجود تشریعی لحاظ شود. و اما در مورد احتمال سوم: شما در احتمال سوم وجود خارجی و تکوینی این اشیاء را نازل منزله عدم فرض کرده‌اید در حالی که بعضی از اشیاء که در روایت ذکر شده‌اند اصلاً وجود خارجی ندارد که ما بخواهیم آن را نازل منزله خارجی فرض کنیم منظور ما رفع ما یطیعون است آنچه که مکلفین قدرت آن را تدارند امری که مکلف قدرت ندارد اصلاً وجود ندارد که نازل منزله عدم فرض کنیم بنابراین سه توضیح احتمال دوم صحیح است.

<u>ثمرات اختلاف این سه توجیه:</u> بنابراین احتمال و توجیه اول آن مضاف محذوف چندین احتمال دارد. یک: مؤاخذه، دو: جمیع آثار، سه آثار خاص، و چون هیچ کدام از این احتمالات دلیل محکمی ندارند ما باید خود متیقن بین آنها را در نظر بگریم که قدر متیقن بین این احتمالات همان کلمه مؤاخذه می‌باشد ولی طبق توجیه دوم و سوم ما به راحتی می‌توانیم تمام آثار را برداریم زیرا به محض آنکه وجود تشریعی یا تکوینی مرتفع شد تمام آثار آنها هم مرتفع می‌شود. **ثمره دوم:** طبق احتمال سوم حدیث رفع شامل مواردی که مکلف مضطر به ترک آن می‌شود نمی‌باشد زیرا معنا اینکه اضطرار به ترک یک فعل برداشته شده است این است که آن فعل در خارج لحاظ شده باشد دارای اثر باشد در حالی که حدیث رفع تنها عهده دار برداشتن چیزی است که وضع و لحاظ کردن آن ولی بنابر توضیح دوم مشکلی وجود نخواهد داشت زیرا آنچه که رفع شده وجود تکوینی نیست بلکه وجود تشریعی و اعتباری است و این ملازمه‌ای با وضع لحاظ در عالم خارج ندارد.

<u>نکته آخر:</u> حدیث رفع در سیاق امتنان بر امت است پس فقط کامل مواردی است که رفع‌شان امتثال بر عباد باشدیعنی مثلاً شامل بیع اضطراری نمی‌شود و آن را رفع نمی‌کند باطل نمی‌کندزیرا ابطال چنین خرید و فروشی از طرف شارع شخص مضطر را دچار عسر و حرج می‌کند و این خلاف امتثال است ولی بر عکس شامل خرید و فروش اکراهی می‌شود زیرا با باطل کردن این خرید و فروش اکراهی آن شخص مکره ظالم نمی‌تواند به هدفش که غصب مال باشد برشد و این خود منتی است بر شخص مکره.

درس۱۰تقدیر استدلال به مدلول حدیث رفع برای برائت شرعی(ص۳۴۶)

انواع رفع در این حدیث. دو نوع رفع داریم:۱-رفع واقعی ۲-رفع ظاهری. **رفع واقعی:** به عنوان یک حکم واقعی شرعی تکلیف از عهده مکلف برداشته شود به تعبیر دیگر شُرب خمر مجهول واقعاً حلال باشد. **رفع ظاهری:** هر چند حکم واقعی حرم شُرب خمر ثابت است لکن به خاطر جعل مکلف ظاهراً این تکلیف از عهده او برداشته شده‌است. عده‌ای از علما نظرشان بر این است که این تقسیم هیچ ثمره‌ای ندارد و در هر دو صورت رفع ظاهری و واقعی استدلال ما بر برائت تمام است زیرا مطلوب اصلی ما در این مسئله یکی آزاد بودن مکلف است و دیگری ایجاد یک دلیل معارض با ادله احتیاط است و هر دو اینها هم رفع ظاهری و هم با رفع واقعی حاصل می‌شود لذا می‌گویند که فرقی ندارد که رفع چگونه رفعی باشد.

نظر شهید: مطلوب ما در صورت رفع واقعی حاصل نمی‌شود فقط رفعش باید ظاهری باشد. **دلیل شهید:** زیرا بسیاری از اوقات اتفاق می‌افتد که ما علم داریم یا یک دلیل خاص داریم بر این که تکالیف مشکوک بر فرض اینکه در واقع ثابت باشند اختصاص به عالم ندارند بلکه شامل جاهل هم می‌شوند حال اگر حدیث رفع بخواهد رفع واقعی کند نتیجه‌اش اختصاص این تکالیف به عالم به حکم می‌شود و قاعده اشتراک تکلیف بین عالم و جاهل نقیض می‌شود بنابراین رفع ظاهری باشد نه واقعی.

نکته: اگر بپذیریم که در مورد نوع رفع در این حدیث اجمال وجود دارد ولی این اجمال مانع از تمسک ما به این حدیث برای اثبات برائت نمی‌شود و ما همچنان می‌توانیم با وجود این احتمال برائت شرعی را اثبات کنیم.

سوال: بالاخره ظاهر رفع در این حدیث کدام است؟ دو قول وجود دارد: **قول اول:** (ادله قائلین به رفع واقعی) برهان خلف: اگر فرض کنیم مقصود از رفع در این حدیث ظاهر باشد باید قائل به مجازگوی و نوعی عنایت در این حدیث شویم که خلاف اصل است. توضیح مجازگوی و عنایت در حدیث رفع: دو تفسیر برای این مجازگوی ذکر شده است: تفسیر اول: مرفوع در این حدیث خود «ما لا یعلمون» نیست بلکه یک مضاف محذوف است و آن واجب بودن احتیاط پیرامون «ما لا یعلمون» است (مجاز حذف می‌شود). تفسیر دوم: عنایت ظاهری در باطن خود رفع است و نیاری به محذوف ندارد به این صورت که بگویم هر تکلیفی دوتا وضع دارد به واجب بودن احتیاط و محافظت در مورد تکلیف واقعی به ؟؟؟ دو رفع هم داریم. توضیح دور رفع: یک: رفع نفسی تکلیف واقعی. دوم: رفع وجوب احتیاط نسبت به آن. این گونه مجازگوی را بیان می‌کند.

ردیه قول اول: محقق عراقی جواب دادن به اینکه حدیث رفع در سیاق امتنان برائت است و سیاق امتنان هم با رفع اصل تکلیف می‌سازد(رفع واقعی) هم با رفع بعضی مراتب برائت تکلیف (رفع ظاهری) یعنی در مقام امتنان شارع تکلیف صد درصدی از ما نخواسته محافظت و احتیاط نام از ما نخواسته هر چند اصل تکلیف را نیز بر نداشته پس مقصود از رفع از حدیث رفع وجوب احتیاط و مرتبه‌ی والای اطاعت است و این یعنی همان رفع ظاهری و قرینهٔ ما هم همان سیاق امتنانی حدیث است.

اشکال شهید به ردیه محقق عراقی: نظریه شما قائل قبول است لکن رفع وجوب احتیاط خود روش‌های مختلفی دارد بیان‌های مختلفی دارد گاهی برای نفی احتیاط نفس خود تکلیف برداشته می‌شود که به آن سالبه به انتفاع موضوع می‌گویند (اصلاً تکلیف

نیست که بخواهیم احتیاط کنیم) و گاهی هم به صرف فرمایش شماست یعنی برائت مراتب بالای تکلیف و سیاق امتنان و ظهور حدیث رفع با تمام این شیوها سازگار است و ما دلیلی در تعیین تنها شیوه مطلوب شما (برائت مراتب بالای تکلیف) نداریم.

ردیه دوم بر قائلین به رفع واقعی: اگر رفع مقصود در حدیث رفع بخواهد از نوع رفع واقعی باشد لازمه‌اش این است که علم به تکلیف در خود آن تکلیف و موضوعش لحاظ شده حال اگر این لحاظ معنایش این باشد که علم به مجعول به عنوان قید برای خود مجعول لحاظ شده‌باشد دور پیش می‌آید و محال است ولی اگر منظور این باشد که علم به جعل نه مجعول به عنوان قیدی برای مجعول لحاظ شده‌باشد دوری لازم نمی‌آیدو ممکن است لکن با این حال باز هم خلاف ظهور حدیث رفع است زیرا طبق این توجیه ما باید بگوییم که آنچه که رفع شده‌است مجهول یعنی غیر معلوم است چون طبق فرض ما مرفوع همان مجول است در حالی که اصل جعل معلوم بوده ولی برداشته‌نشده‌است ولی اگر به سراغ ظاهر حدیث برویم حدیث می‌گوید همان حکمی که برای عده‌ای معلوم بوده‌است یعنی جعل همان برای جاهل مرفوع است و همین نکته اثبات می‌کند که مقصود از رفع در حدیث نمی‌تواند رفع واقعی باشد بلکه رفع ظاهری است و نظر شهید هم همین است.

درس۱۱ بررسی میزان دلالت حدیث رفع (ص۳۴۷)

سوال: آیا حدیث رفع شامل تمام انواع شبهات چه شبهات موضوعیه و چه شبهات حکمیه می‌شود؟ مشهور **پاسخ** داده‌اند که به نظر می‌رسد این قابلیت در حدیث رفع وجود ندارد زیرا سنخ و ماهیت مشکوک در شبهات حکمیه خود حکم و تکلیف است ولی در شبهات موضوعیه موضوع خارجی است بنابرین با یک دلیل واحد مثل حدیث رفع نمی‌توان هر دو سنخ را بیان کرد. **نقد شهید:** اگر یک دلیلی مثل حدیث رفع بخوهد نسبت به امری شمولیت داشته باشد دو شرط دارد. **شرط اول:** امکان تصویریک قدر جامع مناسب بین دو نوع شبهه و دو نوع مشکوک. **شرط دوم:** عدم وجود قرینه بر اختصاص حدیث به یکی از اقسام شبهه. در مورد شرط اول و برای تصویر آن جامع دو توجیه ذکر شده‌است.

توجیه اول: جامع کلمه الشیء می‌باشد یک عنوانی است عام هم منطبق بر حکم و تکلیف است هم منطبق بر موضوع خارجی لکن مرحوم آخوند خراسانی این احتمال را مردود دانسته‌اند به این دلیل که فرموده‌اند در حدیث اسناد رفع به خود تکلیف یک اسناد حقیقی است ولی اسنادش به موضوع مجازی است و نمی‌توان دو اسناد حقیقی و مجازی را در یک کلام جمع کرد. **پاسخ محقق اصفهانی به آخوند:** توصیف یک نسبت به حقیقی بودن و مجازی بودن به دو اعتبار است در مورد اسناد خود تکلیف و در مورد اسناد به موضوع در حقیقت دو مصداق دو حصه از کلمه الشی لحاظ شده بنابر این در یک کلام قابل جمع هستند زیرا حیثیات مختلف می‌توانند بر یک شیء عارض شوند. **پاسخ شهید به محقق اصفهانی:** اصل اشکالی که مرحوم آخوند خراسانی فرموده بودند عمیق‌تر از این است که شما بتواند پاسخ دهید اصل اشکال این است که در اسناد مجازی اسناد در حقیقت به غیر من هو له می‌باشد یعنی به غیر صاحب اصلی‌اش و در اسناد حقیقی به من هو له می‌باشد، یعنی صاحب اصلی‌اش و این دو قطعاً با هم مغایرت دارند قابل جمع هم نیستند و در یک کلام فقط یکی از آنها می‌تواند اراده شود. **نظر نهایی شهید:** نظر صحیح این است که اسناد رفع به

خود تکلیف هم به موضوع تکلیف هر دو مجازی هستند و هیچ کدام حقیقی و واقعی نیستند. چرا تکلیف مجازی است زیرا قبلاً گفتیم که رفع تکلیف یک رفع ظاهری است و موضوع هم در عالم تشریع برداشته شده نه در عالم تکوین.

توجیه دوم قدر جامع: مقصود از قدر جامع همان تکلیف باشد و این تکلیف هم می‌تواند شامل جعل شود به عنوان اینکه حکم یک موضوع کلی است و هم می‌تواند شامل مجعول شود به عنوان اینکه حکم یک موضوع جزئی محقق وقوع است وطبق این تصویر در شبهات حکمیه ما شک در تکلیف به معنای جعل داریم و در شبهات موضوعیه شک به معنای مجعول داریم نظر شهید همین توجیه دوم است.

شرط دوم: عدم وجود قرینه در حدیث رفع برای اختصاص در این مورد بین علماء اختلاف نظر است عده‌ای این حدیث را مختص شبهات موضوعیه می‌دانند عده‌ای هم مختص شبهات حکمیه و هر یک هم برای خود قرینه‌ای را از سیاق حدیث ارائه می-دهند ولی نظر شهید این است که هیچ کدام از این قرینه‌های صحیح نیست و حدیث رفع مطلق است و هم شامل شبهات موضوعیه و هم شبهات حکمیه می‌شود و وحدت سیاقی که در حدیث هست نیز تنها می‌تواند دلالت بر این مطلب داشته باشد که کلمه «ما» یک معنای کلی و عام است ولی مصادیقش هم می‌تواند موضوع باشد هم می‌تواند حکم باشد. **نکته:** علاوه بر احادیثی که ما ذکر کردیم احادیث دیگری هم در اثبات برائت وجود دارند ولی به خاطر آنکه دلالت آنها تام نیست و یا اینکه شامل محل بحث ما که شبهات حکمیه باشد نمی‌شود از ذکرشان خود داری می‌کنیم.

سوال: مقصود از این استصحاب چیست؟ اگر استصحاب عدم جعل تکلیف باشد باید زمان یقین سابق را در ابتداء شریعت اسلام فرض کنیم و یا اینکه زمان سابق را نسبت به مکلف و زمان قبل از بلوغش تصور کنیم که در این صورت می‌توان استصحاب عدم فعلیت تکلیف مجعول را جاری کرد اما اگر زمان سابق را بعد از بلوغ مکلف تصور کنیم و مشکوک ما هم تکلیفی باشد که قرار است شرایطش بعد از بلوغ محقق شود شک ما در تحقق آن شرایط است و در این صورت باید استصحاب عدم تحقق آن شروط را جاری کنیم و هر یک از اینها باید در مبحث استصحاب بررسی شوند.

درس۱۲ اعتراضاتی که بر ادله برائت وارد شده

اعتراض اول: ادله برائت با ادله وجوب احتیاط تعارض دارند و ادله احتیاط نسبت به ادله برائت حکومت دارند زیرا این ادله به منزله بیان هستند در حالی که ادله برائت مربوط به حالت عدم بیان هستند.

اعتراض دوم: ادله برائت به موارد شک بدوی اختصاص داشتند ولی محل بحث ما یعنی شبهات حکمیه شک بدوی نیستند بلکه به همراه یک علم اجمالی به تکالیف کثیر غیر معین بر عهده مکلفین می‌باشد پس قادر به اثبات برائت نمی‌باشند.

بررسی پاسخ‌های مربوط به اعتراض اول: پاسخ اول: ادله احتیاط مخدوش هستند و بر فرض دلالتشان را ما هم بپذیریم دلالت بر وجوب احتیاط ندارند بلکه تنها ترقیب و تشویق به احتیاط هستند. **پاسخ دوم:** ادله وجوب احتیاط بر فرض که تمام باشند هیچ

حکومتی بر ادله برائت ندارند زیرا برائت مشروط بود به عدم وصول به حکم واقعی در حالی که ما از طریق ادله احتیاط به واقع نمی-رسیم احتیاط یک حکم ظاهری است بنابر این ادله احتیاط نمی‌توانند موضوع ادله برائت را ضیق بکنند یا بردارند در نتیجه بین آنها تعارض همچنان وجود دارد. **پاسخ سوم:** برفرض که ما ادله احتیاط را همچنان تمام بدانیم بین آنها تعارض محقق شده حال بعضی از علماء ادلۀ وجوب احتیاط را مقدم انداخته‌اند بعضی ادله برائت را لکن نه به خاطر حکومت بلکه به دلایل دیگری که باید آنها را بررسی کنیم.

بررسی ادله قائلین به تقدم ادله وجوب احتیاط: زیرا ادله برائت که در قرآن موجود بودند مطلق هستند ولی ادله احتیاط مقید هستند و آنها را مقید می‌کنند پس مقدم می‌شوند. ادله برائتی هم که در روایات بودند عمومیت داشتند هم شامل شبهات حکمیه می-شوند هم شامل شبهات موضوعیه ولی احتیاط خاص هستند و آنها را تخصیص می‌زنند چون اختصاص به شبهات حکمیه دارند.

نظر شهید: نسبت بین ادله وجوب احتیاط با آیات قرآن اطلاق و تقیید نیست بلکه عموم خصوص من وجه است. **توضیح عموم خصوص:** ادله احتیاط شامل موارد عدم فحص هستند و آیات علاوه بر تکلیف و حکم شامل اموال و افعال مکلفین هم می‌شود. نقطه اشتراکشان تکلیف و فحص است نقطه افتراق آیات اموال و افعال است و نقطه افتراق ادله احتیاط عدم فحص است. حال تعارض به نحو عموم و خصوص من وجه است باید گفت ادله قرآنی برائت مقدم می‌شود زیرا قطعی سند هستند. اما احادیث برائت مثل حدیث رفع نیز رابطه‌اش با ادله احتیاط عموم خصوص من وجه است. **توضیح عموم خصوص:** حدیث رفع هم شامل امور نُه گانه می‌شود هم شامل صورت عدم علم اجمالی یا همان شک بدوی ولی ادله احتیاط مربوط به صورت وجود داشتن علم اجمالی و از بین امور نُه گانه فقط شامل مالایعلمون می‌شود پس بازهم تعارض عموم و خصوص من‌وجه است و باید گفت دلیل برائت یعنی حدیث رفع مقدم می‌شود چون مرجح دارد و موافقت با کتاب. **نکته:** بر فرض که ما در این تعارض ترجیح ادله برائت را قبول نکنیم باید قائل شویم تعارض تساقط پس هردو گروه ساقط می‌شوند و ما باید به سراغ اصول عملیه برویم که شامل اصل برائت عقلی یا استصحاب برائت اصلی(قبل بلوغ) می‌شود.

بررسی اعتراض دوم: دو جواب به این اعتراض داده شده است. **جواب اول:** علم اجمالی که شما ذکر کردین منحل می‌شود به یک علم اجمالی کوچکتر به عبارت دیگر علم اجمالی به وجود تکالیف کثیری بر عهده مکلفین منحل می‌شود و محدود می‌شود به علم اجمالی تنها در محدوده اخبار ثقات. حال شاید شما سوال کنید که آیا شرایط انحلال علم اجمالی وجود دارند یا نه که ما پاسخ می‌دهیم دو شرط انحلال وجود داشت: یک: اطراف علم اجمالی صغیر باید همان اطراف علم اجمالی کبیر باشد. دو: تعداد معلومات اجمالی در کبیر نباید بیشتر از تعدادشان درعلم اجمالی صغیر باشد که نیست. دو شرایط انحلال وجود دارد بعد از این انحلال شبهاتی که از دایره علم اجمالی صغیر خارج هستند تبدیل به شبهات بدوی می‌شوند و همگی مجرای اصالت البراء هستند و در خود علم اجمالی صغیر هم تنها امارات و اخبار موثق حجت هستند و بقیه معتبر نخواهند بود. **پاسخ جواب شهید:** جواب شما تام و کامل نیست زیرا همین طور که ما یک اجمالی صغیر داشتیم به وجود تکالیفی در محدوده امارات معتبره در ضمن اخبار ثقات از طرف

دیگر یک علم اجمالی صغیر دیگری نیز به وجود تکالیفی در ضمن امارات غیر معتبر داریم زیرا همان طور که قبلاً بر اساس حساب احتمالات بیان کردیم احتمال کذب همهٔ آنها معقول نیست و برخی ممکن است صادق باشند پس ما دو علم اجمالی داریم. دو علم اجمالی صغیر حال محدوده این دو علم اجمالی صغیر ما تداخل جزئی دارند (به خاطر اینکه در بحث تعار بین دو دلیل معتبر ما باید یکی از آن دو دلیل را علی رغم اینکه معتبر است معتبر ندانیم تا تعارض بر طرف شود). علاوه بر این انحلال علم اجمالی کبیر اولیه تمام شرایط لازم را ندارد چون که آنچه که معلوم به علم اجمالی صغیر است اگر به هیچ وجهی احتمال تطابق کامل آنها با کل تکالیف اجمالی نباشد یعنی تکالیفی که ما در ابتدای کار شک داشتیم تنها محدود به این علم اجمالی صغیر نباشد در این صورت عدد معلومات اولیه ما در علم اجمالی کبیر بیشتر از عدد معلومات در علم اجمالی در بین اخبار ثقات خواهد بود پس شرط دوم انحلال را ندارد. اما اگر احتمال تطابق کامل بین علم اجمالی صغیر در هر دو طرف با تعداد معلومات علم اجمالی کبیر ما معقول باشد در این صورت هر دو علم اجمالی صغیر ما در یک رتبه قرار می‌گیرند و هیچ کدامشان بر دیگری ترجحی ندارند یعنی همان طور که علم اجمالی صغیر شماره یک موجب انحلال می‌شود علم اجمالی صغیر دوم می‌تواند موجب انحلال شود. **جواب دوم:** علم اجمالی کبیر اولیه ما هر چند وجود دارد منحل هم نمی‌شود لکن از شرایط تنجیز خارج می‌شود زیرا رکن سوم منجزیت علم اجمالی را ندارد یعنی ما در اطراف این اجمالی کبیرمان نمی‌توانیم اصاله البرائت را جاری کنیم زیرا هر چند با توضیحات بالا انحلال حقیقی رخ نمی‌دهد لکن انحلال حکمی صورت می‌گیرد بین این معنا که برخی از اطراف علم اجمالی به سبب امارات معتبر مثبت تکلیف منجز و تکلیف آور می‌شود به محض این تنجز دیگر از محدود علم اجمالی ما خارج می‌شوند به همین خروج انحلال حکمی می‌گوییم و نتیجه این انحلال حکمی این است که می‌توانیم در اطراف باقی ماندهٔ علم اجمالی کبیرمان اصالت البرائت را جاری کنیم.

نظر استاد خوئی پیرامون انحلال حکمی: علم اجمالی کبیر ما قوامش به دو جزء بود. جزء اول: علم به جامع. جزء دوم: شک در اطراف. پس از آمدن دلیل حجیت امارات مثبت تکالیف در بعضی از اطراف بنابر مسلک جعل طریقیت شک آن طرف ملغاء می‌شود و ما متعبد می‌شویم به عدم شک و به دنبال آن حکم شک بعضی برائت هم ملغاء می‌شود و در نتیجه این ملغاء شدن علم اجمالی ما هم دچار یک القاء تعبدی می‌شود به این القاء تعبدی انحلال حکمی می‌گویند. **اشکال شهید به این نظریه:** ملاک تکلیف در وجوب احتیاط و موافقت قطعیه در علم اجمالی تعارض بین اصول عملیه در اطراف علم اجمالی بود بنایر این این که شما فرمودید قوام علم اجمالی به دو جزء است و... این ملاک حقیقی نیست بنابراین اگر هم ملغاء شد اثر ندارد بلکه شاید تنها اثرش این باشد که پس از این ملغاء شدن تعارض برطرف می‌شود یعنی اطرافی که امارات معتبر آنها را حجیت می‌کرد از شمول اصالت البرائت خارج می‌شود ولی این صورت دقیقاً همان اختلال در رکن سوم منجزیت علم اجمالی است که قبلاً گفتیم و ربطی به مسلک جعل طریقیت که شما فرمودید ندارد.

درس۱۳ تعیین محدوده مفاد برائت شرعیه(ص ۳۵۴)

اصل برائت هنگام شک در اصل تکلیف شرعی جاری می‌شود حال اگر ما به اصل تکلیف علم داشتیم و شکمان در امتثال تکلیف بود دیگر برائت جاری نیست بلکه اصالت اشتغال (احتیاط) جاری می‌شود.

سوال: آیا اتثال تکلیف یا عصیان تکلیف مسقط تکلیف هستند یا خیر؟ اگر پاسخ شما مثبت باشد پس شک شما در امتثال تکلیف شک در خود تکلیف است و چنین صورتی قاعدتاً باید برائت جاری شود نه احتیاط شهید می‌فرمایند که امتثال و عصیان مسقط تکلیف هستند اما به این معنا که سبب از بین رفتن و زوال محرکیت و فاعلیت مکلف می‌شوند یعنی پس از امتثال یا عصیان دیگر عاملی سبب تحریک مکلف به سوی انجام آن تکلیف وجود ندارد بنابر این شک در امتثال تکلیف شک در خود تکلیف یا فعلیت تکلیف یا قید تکلیف نیست که بخواهد برائت جاری کنید می‌بایست اصالت اشتغال جاری شود.

روش اثبات موضوع شک است: برای اثبات اینکه موضوع برائت آیا شک ناشی از شک در اصل تکلیف است یا شک در امتثالش تنها راه مراجعه به ادله برائت و ظهور آنهاست البته می‌توان به یک اصل موضوعی حاکم و مقدم بر برائت به نام استصحاب عدم امتثال هم استناد کرد به هر حال هنگام شک در امتثال اصل احتیاط است نه برائت.

ضابطه تشخیص نوع شک: این ضابطه در شبهات موضوعیه بسیار حیاتی است ولی در شبهات حکمیه نیاز به آن وجود ندارد چون عادت وقتی شبهه حکمیه است شک ما هم در خود تکلیف خواهد بود نه امتثالش اما در مورد شبهه موضوعیه شک ما همیشه در اطراف حکم است زیرا در صورت علم همهٔ اطراف شک دیگر شبهه‌ای نخواهیم داشت مگر اینکه به شبهه حکمیه برگردد حال اطراف شک همان اطراف حکم شرعی هستند پس لازم است اطراف حکم شرعی مشخص شوند. اطراف حکم شرعی سه نوع است. **یک:** تکلیف. **دو:** متعلق تکلیف. **سه** متعلق متعلق تکلیف (که همان موضوع خارجی است). مثال: فرض کنید دلیل می‌گوید: اکرم عالماً اذا جاء العید. اکرم: متعلق.عالماً متعلق متعلق تکلیف. العید: قید تکلیف. یا مثال دیگری می‌گوید: شرب الخمر حرام است به شرط بلوغ مکلف. شرب: متعلق تکلیف. خمر: متعلق متعلق تکلیف. حرام: حکم. به شرط بلوغ: قید تکلیف.

بررسی احکام شک در اطراف حکم شرعی: اگر شک در صدور متعلق تکلیف باشد و ما قیود موضوع تکلیف را احراز کرده باشیم این نوع شک، شک در امتثال است باید اصالت احتیاط جاری شود چون شک ما در این است که آیا از عهدهٔ تکلیف معلوم خارج شده‌ایم یا نه اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد. اما اگر شک در موضوع خارجی باشد در این صورت دو احتمال وجود دارد احتمال اول این که اطلاق تکلیف نسبت به این موضوع از نوع اطلاق شمولی می‌باشد در این صورت اصاله برائت جاری می‌شود چون در حقیقت شک ما بر علم به دست آورده بودیم لکن در مورد اینکه آیا مواردی بیشتر هم هست یا نه روی برخی از مصادیق شک داریم نسبت به آنان برائت جاری می‌کنیم احتمال دوم اگر اطلاق بدلی باشد در این صورت اصالت احتیاط جاری می‌شود زیرا نمی‌دانیم که آیا به واسطه این مصداق مشکوک امتثال تکلیف صورت گرفته یا نه اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد مثلاً گفته اکرم عادلاً در مورد یک مصداق شک در عدالت داریم پس باید احتیاط کنیم.

شک در قید تکلیف: هنگام شک در قید تکلیف اصاله برائت جاری می‌شود زیرا مرجع چنین شکی در حقیقت شرط در فعلیت یافتن تکلیف و در نتیجه شک در اصل تکلیف است و قبلاً گفته شد که هنگام شک در اصل تکلیف برائت جاری است. پس می‌توان

نتیجه گرفت که ضابطه جریان اصاله برائت در دو موضع محقق است. **یک:** مشکوک ما از قیود تکلیف باشد. **دو:** مشکوک ما موضوع خارجی باشد و اطلاق تکلیف به نحو اطلاق شمولی باشد.

نظریه محقق نائینی در مورد شک در موضوعات خارجی: محقق ادعا فرموده‌اند که شک موضوع خارجی به شک در قید تکلیف باز می‌گردد زیرا موضوع، قید تکلیف است مثلاً حرمت شرب خمر مقید است به وجود خارجی خمر هنگامی که ما شک در خمریت یک مایع در خارج داشته باشیم در حقیقت شک ما در فعلیت یافتن تکلیفی است که مفید به آن موضوع خارجی است و در نتیجه باید اصالت البرائه را جاری کرد نه اصاله الاشتغال. **اشکال شهید:** هیچ ملازمه و ضرورتی وجود ندارد بر اینکه موضوع خارجی (متعلق متعلق تکلیف) قید خود تکلیف باشد بل این تقید در برخی موارد رخ می‌دهد مثلاً در جای که آن قید امر غیر اختیاری باشد مثل این مثال «صل ظهراً» ظهر متعلق متعلق وجوب است و غیر اختیاری هم است در اینجا موضوع قید خود تکلیف است پس اگر شک کنیم آیا ظهر شده یا نه اصاله برائت جاری می‌کنیم پس همیشه نیست. می‌شود فرض کرد در همان مثال محقق نائینی حرمت شرب خمر مفید به خمر خارجی (موضوع) نباشد و بنابر این فعلیت تکلیف حتی قبل از وجود خارجی خمر نیز محقق شده باشد در این هنگام می‌توان گفت هنگام شک در خمر خارجی به شرط آنکه قید تکلیف نباشد اطلاق آن هم شمولی باشد اصاله برائت جاری می‌شود. استدراک: لکن علی‌رغم این اشکالی که ما بر نظریه محقق نائینی گرفتیم اگر دقت و تأمل بیشتری بکنیم می‌توانیم در همان مثال شک در خمر یک مایع را (شک در موضوع خارجی) به شک که در قید تکلیف برگردانیم همان طور که محقق نائینی فرموده بودند البته نه با بیانی که محقق توضیح دارند بلکه به این صورت که ما خطاب شرعی را (مثلاً لاتشرب خمر) به یک قضیه شرط تبدیل کنیم و بگویم معنایش این است اذا کان مایع خمراً وفلاتشرب؛ اگر مایع خمر بود شربش حرام است) با این تبدیل حرمت شرب خمر مفید می‌شود به اینکه آن مایع خمر باشد قطع نظر از اینکه وجود داشته یا نداشته باشد پس اگر ما شک کردین که فقاع خمر است یا نه می‌توانیم برائت جاری کنیم.

نتیجه: ضابطه اجراء برائت هنگام شک در قیود تکلیف به شرح زیر است اگر شک ما به نحو کان تام (شک در اصل وجود چیزی) باشد مثل اینکه ما شک کنیم در وقوع زلزله که قید است برای واجب شدن نماز آیات و یا اگر شک ما به نحو کان ناقصه (اصل وجود مفروغ عنه است ویژگی دیگری مشکوک) دو صورت محتمل است صورت اول اینکه شک ما نسبت به عنوان موضوع باشد مثلاً شک در خمریت یک مایع برائت جاری می‌شود شک ما نسبت به عنوان متعلق تکلیف باشد مثلاً شک در کذب بودن فلان حدیث بازهم اصاله البرائت جاری می‌شود.

درس۱۴ بررسی روایات مطلوب احتیاط در تمام شبهات(ص۳۵۸)

روایات کثیری از جانب معصومین علیهاالسلام وارد شده که در آنها امر به احتیاط درتمام شبهات وارد شده پیرامون این روایات دو نزاع بین علماء وارد شده است. نزاع اول امکان جعل یک استصحاب مولوی و شرعی برای احتیاط و تمام شبهات و محل نزاع دوم

امکان یا عدم امکان احتیاط در برخی از شبهات. پیرامون نزاع اول هده‌ای از علماء منکر جعل استصحاب شرعی برای احتیاط هستند وبر این دعای خود دو دلیل آورده‌اند که باید آنها را بررسی کنیم.

بررسی ادله منکرین استحباب شرعی برای احتیاط: لغویت توضیح می‌دهند زیرا اگر مقصود شارع از مستحبب کردن احتیاط علاوه بر حکم عقلی الزام مکلفین به احتیاط باشد که اصلاً معقول نیست زیرا بین الزام و استحباب تضاد وجود دارد و اگر مراد شارع ایجاد یک محرکیت غیر الزامی باشد لغو است زیرا بدون چنین جعل شرعی هم این محرکیت محقق شده بود به این تقریر که نفس تکلیف واقعی مشکوک مثل حرمت شرب خمر باعلاوه استدلال عقل به حسن احتیاط و استحقاق فاعلش برای مدح و ثواب این همه برای یک محرک غیر الزامی کفایت می‌کند نیازی نبود خود شارع هم دوباره آن را جعل کند لغو است(برهان لغویت). **دلیل دوم:** حسن احتیاط مانند حسن اطاعت از مولا و قبح معصیت مولا رتبه–شان متأخر از خود حکم شرعی است یعنی ابتداء باید حکمی از طرف شارع جعل شود پس احتیاط معنا پیدا می‌کند و عقل به آن حکم می‌دهد و ما قبلاً در اواسط ترم گفتیم که حسن و قبح عقلی که متأخر از حکم شرعی باشند هیچ ملازمه‌ای به حکم شرعی ندارد ومستبتع هیچ حکم شرعی نیستند.

نقد شهید: هیچ کدام از این دو دلیل صحیح نیستند. **اشکال دلیل اول:** استصحاب مولوی و شرعی برای احتیاط اگر ثابت شود خود حکم شرعی نفسی است یعنی فی حد نفسه خودش مستقلاً دارای ملاک است یا می‌توان گفت حداقل راهی برای تحفظ بر ملاکات احکام واقعی و بنابر هر تقدیری لغویت ندارد چون اگر واجب نفسی باشد سنخ و ماهیت محرکیتش با سنخ محرکیت عقلی و یا تکلیف واقعی متفاوت خواهد بود پس می‌توان کفت استصحاب شرعی احتیاط تأکید کننده حسن عقلی احتیاط است و تأکید هم کار لغو نیست. و اما اگر طریقی بود برای تحفظ ملاکات واقعی معنای جعل شرعی استجباب بر احتیاط این است که مولا مرتبهٔ بالاتری از احتمام به تحفظ بر ملاکات واقعیه دارد. **جواب اشکال دوم:** اولاً مسلکی که شما فرمودید خود باید اثبات شود بر فرض ما این مسلک را هم بپذیریم فعلاً در محل نزاع مابرای شما نفی ندارد زیرا این مسلک مربوط است به بحث ملازمه بین حکم عقل و شرع ولی محل نزاع فعلی ما ارتباط با این ملازمه یا عدم آن ندارد زیرا محل بحث ما بررسی استحباب است که پشت وانه‌اش ادله خاص نقلی و روایی است نه حکم عقل و بحث ما این است که با وجود این همه روایات بر استحباب احتیاط آیا مانعی از شرعی بودن این استحباب وجود دارد یا نه و بر همین اساس می‌توان گفت در حقیقت آنچه که در واقع مستحب شرعی است تجنب و دوری از مخالفت با تکلیف واقعی مشکوکی است ولو اینکه با قصد قربت هم نباشد در حالی که آنچه که در باب ملازمه بین حکم عقل و شرع مطرح بود حکم عقل به حسن احتیاطی بود که همراه با قصد قربت مولا بود و تجنب انقیادی (قصد قربت) نام داشت.

محل نزاع دوم: هر جا و در هر شبهه‌ای که احتیاط ممکن باشد عقل و شرع حکم به حسن آن احتیاط می‌دهد لکن امکان احتیاط در بعضی از شبهات مورد اختلاف قرار گرفته است که باید آنها رابررسی کنیم. مثلاً اگر دو مورد یک فعلی ما احتمال واجب عبادی بودن بدهیم دو صورت خواهد داشت. **صورت اول:** اصل مطلوبیت آن فعل برای ما معلوم باشد. **صورت دوم:** اصل مطلوبیت مجهول باشد. در صورت اول امکان احتیاط وجود دارد و ما می‌توانیم با قصد امتثال همان امری که مطلوبیت را اثبات می‌کرد آن فعل را به

نحو عبادی و از روی احتیاط انجام دهیم هر چند در این جا هم بعضی ار علماء اشکال وارد کرده‌اند که صرف مطلوب بودن برای عبادت ساختن یک فعل کافی نیست و ما باید قصد وجه (واجب بودن یا مستحب بودن) را نیز علم داشته باشیم و در این مورد ما صرفاً مطلوبیت را می‌دانیم ولی قصد وجه مجهول است. اما صورت دوم که اصل مطلوبیت هم معلوم نیست امکان احتیاط در اینجا مشکل است زیرا مکلف اگر آن فعل را بدون قصد قربت بیاورد قطعاً لغو و باطل است و اگر بخواهد قصد قربت کند باید قصد امتثال امر را لحاظ کند در حالی که ما در اصل وجود این امر شک داشتیم و اگر بخواهیم بدون دلیل قصد امتثال کنیم تشریع و بدعت لازم می‌آید که حرام است. نتیجه آنکه در این مسئله به هیچ وجه امکان احتیاط نیست در پاسخ به این اشکال بعضی از فقها اینطور جواب داده‌اند که امر شرعی به خودِ احتیاط مفید استحباب است و مکلف می‌تواند همین امر را قصد امتثال کند پس احتیاط ممکن می‌شود لکن این پاسخ فقها خود دارای اشکال است زیرا ما قبلاً بحث کردیم که امر شرعی به احتیاط اگر مولوی باشد توسلی است نه تعبدی و لذا اصلاً نیازمند قصد قربت نیست در دفاع از نظر فقها و پاسخ به این اشکال ادعا شده‌است که ضرورت قصد امتثال در باب عبادات در مسئله ما از ناحیه عبادیت و تعبد بودن خود امر به احتیاط نیست بلکه از ناحیه عبادیت آن حکمی است که بر روی واجب مشکوک آمده.

نظر شهید: این پاسخ آخر وجهی ندارد و مقصودشان به طور واضح بیان نشده و اصلاً ما نمی‌توانیم برای پاسخ به این سوال و اشکال توجیه دیگری داشته باشیم به این بیان که ما در این مسئله احتمال یک امر مولوی می‌دهیم احتمال تکلیف طبق مسلک حق الطاعه باعث محرکیت قربی می‌شود و همین محرکیت قربی می‌تواند عبادیت آن فعل را تصحیح کند به بیان دیگر واقع شدن یک فعل به نحو عبادی اصلاً متوقف بر فرض وجود داشتن یک امر شرعی نیست بلکه صرف اتیان آن فعل به قصد رجاء و امید به قربی بودنش آن را تبدیل به عبادت می‌کند.